Versuch über den Wahrheitsbegriff

mit besonderer Berücksichtigung von Rickert, Husserl und Vaihinger.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Adolf Lapp

aus München.

Tag der mündlichen Prüfung: 7. Februar 1912.

Erlangen 1912.

Druck der Universitätsbuchdruckerei von E. Th. Jacob.

Dekan: Professor Dr. Varnhagen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Der erkenntnistheoretische Nihilismus 1

Rickerts Werttheorie (Die Wahrheit als Wert).

Vorstellen und Urteilen 6
Die Urteilsnotwendigkeit 13

Husserls Theorie der Unabhängigkeit der Wahrheit.

Die Idealität der Wahrheit 28
Psychologie und Logik 35
Evidenz und Wahrheit 40
Ueberleitung 52

Vaihingers Philosophie des Als-Ob.

Das Wesen der Fiktion 53
Das fiktive Urteil 60
Erkenntnistheoretische Konsequenzen der Als-Ob-Betrachtung 61
Der Perspektivismus 69
Der perspektivistischen Wahrheitsbegriff 76
Schlussbemerkung 82

Der erkenntnistheoretische Nihilismus.

Die Bemühungen der meisten Forscher, das Wesen der Wahrheit zu bestimmen, gipfeln in dem Bestreben, die Wahrheit als etwas von allen individuellen Meinungen und Glauben Unabhängiges darzustellen. Schon der naive Verstand, der die primitivsten Begriffsunterschiede und die allgemeinste Bedeutung der Wörter der Umgangssprache feststellt, hält daran fest, dass es nur eine Wahrheit gibt, und dass diese nur mit sich selbst und mit nichts, was auch nur im geringsten von ihr abweicht, übereinstimmen könne. Schon der naive Verstand behauptet die absolute Souveränität der Wahrheit, d. h. ihre Unabhängigkeit von der Zeit und den darin lebenden Individuen.

Der kritische Verstand hat nun zunächst die Forderungen, die schon der naive Verstand an Aussagen stellt, die den Anspruch auf Wahrheit erheben, schlechterdings übernommen. Aber nach dem Grundsatz Descartes' „de omnibus dubitandum est" musste allmählich auch die Sonde des Zweifels an die Voraussetzung jeder wahren Erkenntnis gelegt und die Frage geprüft werden, ob es überhaupt gültige Urteile, ob es überhaupt Wahrheit geben könne. Diese Prüfung schien um so dringender, als radikale Relativisten teils direkt behaupteten: „Es gibt keine Wahrheit" — teils in ihren relativistischen Theorien die Folgerung dieses Satzes offen liessen. Und wenn auch die radikalsten skeptischen Thesen nie eine triftigere Argumentation fanden

als überzeugtes Pathos und Temperament, so war es doch Aufgabe der Wissenschaft, auch diesen Schein des Rechtes, der den radikal relativistischen Sätzen ihre Wichtigkeit verlieh, zu zerstören.

Je kritischer eine Theorie der Erkenntnis ist, desto energischer verwahrt sie sich gegen den Relativismus, und um möglichst drastisch zu demonstrieren, wie haltlos und unmöglich er sei, wird gerade der Satz: „Es gibt keine Wahrheit" einer heftigen Kritik unterzogen.

Der Gedankengang ist dabei meistens folgender: Der Satz „Es gibt keine Wahrheit" ist ein Urteil, das, obwohl es die Wahrheit leugnet, offenbar selbst Anspruch auf Geltung, Anspruch auf Wahrheit erhebt. Wenn dieses Urteil nun auch die Möglichkeit jeder anderen Wahrheit bestreitet, so kann es doch nur einen Sinn haben, wenn es für sich selbst eine Ausnahme macht. Und diese eine Ausnahme kann nicht einmal die sonstige Regel bestätigen, da ja sonst auch der Satz „Die Ausnahme bestätigt die Regel" eine Ausnahme mit dem Anspruch auf Gültigkeit sein müsste (welcher Ausnahme wieder eine Ausnahme zu Grunde liegen müsste in infinitum, bis also auf diese Weise aus keiner Wahrheit unendlich viele geworden wären). Jedenfalls aber kann das Urteil „Es gibt keine Wahrheit" keinen Augenblick gelten, denn sobald es gelten würde, wäre die in ihm ausgesprochene „Wahrheit" ein vollendeter Widerspruch. Der radikale Relativismus hebt sich also von selbst auf.

Dagegen ist jedoch eingewendet worden, dass diese Widerlegung zwar formal richtig sei, d. h. dem logisch richtigen Denken entspreche, dass aber dieses logisch richtige Denken offenbar von dem Satz „Es gibt keine Wahrheit" mit betroffen werde. Das radikale relativistische Urteil sei darum der Kritik des Satzes vom Widerspruch nicht zugänglich, sondern werde nur durch die praktische und wissenschaftliche Erfahrung, „durch

die tatsächlichen Befunde des Lebens und der Erkenntnis" widerlegt.

Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass, wenn der radikale Relativismus tatsächlich alle Folgerungen des logisch richtigen Denkens aus dem Satz „Es gibt keine Wahrheit" verneine, er doch jedenfalls auch nicht „die tatsächlichen Befunde des Lebens und der Erkenntnis" als eine zureichende Widerlegung anerkennen könne. Denn wie könnten diese Befunde der *Erkenntnis* ausgesprochen oder auch nur *gedacht* werden, wenn nicht in Urteilen, die Anspruch auf Gültigkeit, auf Wahrheit erheben? Wie ist überhaupt Erkenntnis möglich ohne Urteile, und was soll unter den „tatsächlichen Befunden des Lebens" verstanden werden? Sind mit diesen Befunden elementare Sinneseindrücke gemeint, so vermögen sie natürlich nichts gegen ein relativistisches Urteil zu beweisen. Denn wenn jemand den Himmel betrachtet und den Eindruck „blau" hat, und der Relativist behauptet „Das ist nicht wahr" — so lässt sich durch nichts, weder durch eine Majorität von Meinungen, noch durch physikalische, chemische oder physiologische Argumente etwas dagegen *beweisen*. Denn abgesehen davon, dass all diese Argumente Urteile und Schlüsse sind, die in ausgiebigstem Masse den Anspruch auf Wahrheit erheben, ist es überhaupt nicht denkbar, dass jemand sich des Eindrucks „blau" *bewusst* wird, ohne „blau" zu sehen oder vorzustellen und damit ein Geltung beanspruchendes Urteil zu fällen: „Dieser Gegenstand, diese Farbe ist blau." Die Befunde des Lebens müssten also jenseits des Bewusstseins liegen, denn sobald sie bewusst und logisch sind, können sie nicht anders als in wahrheitsgültigen Urteilen gedacht werden.

Von dieser Seite aus lässt sich also der erkenntnistheoretische Relativismus nicht widerlegen, ohne weit mehr die Existenz der Wahrheit vorauszusetzen, als jeder

logische Beweis. Da jedoch zugegeben werden muss, dass der Satz „Es gibt keine Wahrheit" tatsächlich auch den Satz vom Widerspruch trifft, so bleibt nur noch der einzige Ausweg, dass das relativistische Endurteil überhaupt nicht aufgestellt werden kann. Es können zwar die Worte „Es gibt keine Wahrheit" nebeneinandergesetzt, gesprochen und geschrieben werden, aber sie dürfen durchaus keinen Sinn, keine Erkenntnis ausdrücken: — sie dürfen durchaus nicht g e d a c h t werden. Ein Satz, ein Gedanke m u s s eben gedacht werden und „denken" heisst eben: richtig denken, woraus erst das „falsche" Denken expliziert werden kann. Der radikale Relativismus kann also schlechterdings keinen Satz aufstellen, weil jeder Satz einen Gedanken voraussetzt. Das äusserste, was ein radikaler Relativismus vielleicht aufzustellen vermöchte, wären beliebige Buchstaben nebeneinander, die nichts besagen sollen und können. Der radikale Relativismus ist also gleichbedeutend mit einem absoluten Nihilismus und nur denkbar als ein Subjekt aus Nichts gegenüber einem Objekt aus Nichts. Einen Satz, der die Wahrheit leugnet, kann er also in keinem Fall aufstellen.

Hierher gehört auch, ob der Relativismus mit der Antwort „Nein" auf die Frage „Gibt es eine Wahrheit?" sich aus dem Widerspruch zu ziehen vermöchte. Ja oder Nein haben doch nur in Bezug auf eine Frage (oder als Affirmation) irgend eine Bedeutung. Und es kommt dabei gar nicht in Betracht, ob nach dem Ja oder Nein der Inhalt der Frage affirmativ hinzugesetzt wird, oder nicht, denn ohne die Frage gäbe Ja oder Nein gar keinen Sinn. Ja und Nein sind daher als a b g e k ü r z t e F o r m eines bejahenden oder verneinenden Urteils zu deuten. Die gleiche Argumentation wie oben müsste daher auch einsetzen, wenn der Relativismus das die Wahrheit voraussetzende Urteil durch die Frageform zu umgehen versuchte.

Der Satz „Es gibt keine Wahrheit“ gehört zu einer beschränkten Reihe von Sätzen, die überhaupt nicht gedacht oder ausgesprochen werden können, ohne sich selbst aufzuheben, und die nur der Inkonsequenz eines absoluten intellektuellen Nihilismus entsprungen sein können. Dazu gehört z. B. der Satz „Es gibt keine Begriffe“ oder „Es gibt keine artikulierten Laute“ oder „Es gibt überhaupt keine Gedanken“, d. h. weder wahre noch falsche. Gerade dieser letzte Satz müsste sogar viel folgerichtiger als der „Es gibt keine Wahrheit“ die ultima ratio des radikalen Relativismus sein. An ihm lässt sich auch viel deutlicher nachweisen, nicht dass er widerlegt werden, sondern dass er überhaupt nicht aufgestellt werden kann. Denn wenn damit auch alle wahren oder falschen, man könnte sagen „wahr-falschen“ Folgerungen geleugnet sind, kann dieser Satz doch nicht sinnvoll ausgesprochen werden, ohne die Unterscheidung „wahre“ und „falsche“ Gedanken, ohne selbst einen Gedanken ausdrücken zu wollen, ohne überhaupt das sinnvolle Denken m i t auszusprechen. Von diesen Sätzen kann mit Recht gesagt werden, dass sie in der Luft hängen und vom Nichts leben. Widerlegt können solche Sätze nicht werden, denn sie leugnen die Möglichkeit logischer Widerlegung, aber sinnvoll ausgesprochen oder gedacht werden können sie noch weniger, indem sie mit ihrem Gedacht- oder Ausgesprochenwerden sich selbst aufheben.

In welchem Sinne sich ein erkenntnistheoretischer Relativismus dennoch denken lässt, aber unter Ausschliessung der nihilistischen Konsequenz, soll am Schluss dieser Arbeit darzustellen versucht werden. Vielleicht wird es sich herausstellen, dass der Relativismus nicht unbedingt identisch ist mit jener Theorie, die den Satz „Es g i b t keine Wahrheit“ aufstellt oder offen lässt, und die hier als erkenntnistheoretischer Nihilismus bezeichnet wurde.

Rickerts Wahrheit als Wert.

Vorstellen und Urteilen.

Um den relativistischen Standpunkt plausibel zu machen und ihm seit seinen ersten aphoristischen Ansätzen bei den griechischen Skeptikern immer wieder einen hervorragenden Platz in der Erkenntnistheorie einzuräumen, hat offenbar der Umstand viel dazu beigetragen, dass Urteilen und Vorstellen im aktuellen Denken unzertrennlich miteinander verbunden sind. Sigwart sagt über diese wesentlich vorstellungsmässige Eigenart des Urteils: „Das Urteil ist ursprünglich ein lebendiger Denkakt, der jedenfalls voraussetzt, dass zwei unterschiedene Vorstellungen dem Urteilenden gegenwärtig sind, indem das Urteil vollzogen und ausgesprochen wird, die Subjekts- und die Prädikatsvorstellung ...“[1]) In der Tat ist ein Urteil, eine Aussage völlig undenkbar ohne diese vorstellungsmässigen Elemente, denn Urteilen und Aussagen heisst immer: über oder von etwas urteilen oder aussagen. Es ist nicht zu denken, was dieses Beurteilte sein soll, wenn nicht Vorgestelltes.

Es ist sehr leicht verständlich, dass aus dieser Eigenart der Urteile, aus ihrer engen Verwandtschaft mit den Vorstellungen, der Schluss gezogen wurde, dass die Wahrheit der Urteile ebenso relativ sei, wie die Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen sein können. Und wer sich auf die Relativität der Vorstellungen versteift und zugleich das Wesen des Urteils als ein nur vorstellungsmässiges erkannt haben will, muss in der Tat zu dieser Folgerung gelangen. Der nächste Schritt aber führt dazu, dass es überhaupt nur relativ wahre Urteile gebe, und man könnte schliesslich wirklich zu der von Rickert drastisch formulierten Konsequenz kommen: „Der eine liebt die für ihn mit Urteilsnotwendigkeit

1) Logik Bd. I. (1904) S. 27.

verbundenen Urteile, der andere trinkt die Weine, die seiner Zunge behagen und — de gustibus non est disputandum“.[1]) — Es ist klar, dass die blosse Möglichkeit solcher Folgerungen nicht nur den erkenntnistheoretischen, überhaupt den wissenschaftlichen, sondern auch den praktischen Nihilismus eröffnen müsste. Und wenn auch selten die Menschen so konsequent sind, dass sie einer Theorie auch dann treu bleiben, wenn sie ihnen ans Leben geht, und wenn auch selten eine Wissenschaft so ultrakonsequent ist, dass sie einen Grundsatz verteidigt, der zu ihrer restlosen Auflösung führen würde — so ist es doch Aufgabe der Erkenntnistheorie, auch wenn solche reale Gefahren nicht bestehen sollten, zu untersuchen, ob und wieweit überhaupt Erkenntnis möglich ist und wie die Erkenntnis gegen absurde Angriffe, die all ihre mühsam errungenen Resultate in Frage stellen könnten, von vornherein sicher zu stellen ist.

Um diese Aufgabe zu lösen, hat die Erkenntnistheorie zwei Wege: Entweder widerlegt sie den Relativismus, der die Sicherheit der im Urteil enthaltenen vorstellungsmässigen Elemente gefährdet, oder aber sie weist nach, dass die Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen gar nicht zum Wesen des Urteils gehören, sondern dass dies vielmehr in einem spezifisch urteilsmässigen, vorderhand noch nicht näher bekannten Element zu suchen sei. Sie müsste also in der Lage sein, ein Urteilsideal aufzustellen, das von allen vorstellungsmässigen Elementen befreit ist.

Diesen letzteren Weg hat Rickert eingeschlagen, und es soll nun im Nachfolgenden versucht werden, darzustellen, wie weit ihm dies gelungen ist.

Schon bei Fichte finden sich Ansätze zu einer Theorie, dass die vorstellungsmässigen Gebilde nicht das

---

1) Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., S. 134.

eigentlich Wesentliche im Urteil seien[1]). Sigwart[2]) beschränkt sich darauf, dass es sich im negativen Urteil nicht allein um die bloss vorgestellte Beziehung eines Subjektes zu seinem verneinenden Prädikat handle, sondern dass die Verneinung als etwas nicht rein Vorstellungsmässiges zu betrachten sei. Lotze[3]) bleibt zwar dabei, dass die vorstellungsmässigen Elemente für das Urteil von wesentlicher Bedeutung seien, dass aber im positiven wie im negativen Urteil durch ein „Nebenurteil" über die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Subjekts- mit Prädikatsvorstellung entschieden werde. Nach ihnen haben besonders noch Bergmann, Riehl, Windelband und J. Cohn das Problem des rein urteilsmässigen Elementes untersucht; am radikalsten hat jedoch Heinrich Rickert die Theorie vom nicht vorstellungsmässigen Wesen der Urteile vertreten und sie seiner Bestimmung des Wahrheitsbegriffes zu Grunde gelegt.

Rickert will die quaestio juris völlig von der quaestio facti trennen und nur nach dem logischen Sinn, nicht nach dem psychischen Sein der Urteile fragen. Er sucht das urteilsmässige Element den vorstellungsmässigen Elementen, die in jedem wirklichen Urteil enthalten sind, gegenüberzustellen und ein logisches Urteilsideal aufzustellen, dessen nicht vorstellungsmässiges Wesen, also dessen Wahrheit unzweifelhaft ist[4]).

Dieses Urteilsmässige nun kann natürlich nicht in den vorstellungsmässigen Bestandteilen des Urteils enthalten sein, sondern muss gewissermassen über ihnen stehen und darüber entscheiden, ob diese Vorstellungsverbindungen zu Recht oder zu Unrecht bestehen, wenn

---

1) Vergl. Rickert: Fichtes Atheismus und die Kantische Philosophie, S. 8.

2) Sigwart: Logik Bd. I, S. 155 ff., besonders S. 159.

3) Lotze: System der Philosophie Bd. I, Logik (1881) S. 61.

4) Der Gegenstand der Erkenntnis, S. 94/95.

wirklich — was als ausgesprochene Voraussetzung gelten muss — das Wort Urteil „für alle Denkgebilde, auf welche die Prädikate wahr oder falsch angewendet werden können“ [1]), gebraucht wird.

Rickert löst darum das Urteil in eine eindeutige, alle vorstellungsmässigen Elemente umfassende Frage, und in ihre Bejahung oder Verneinung auf. Jedes wirkliche Urteil kann in diese beiden Komponenten zerlegt werden, weil es in der Tat nichts anderes ist, als die in eine Aussage gefasste Entscheidung einer Frage. Wenn also auch — was Rickert ausdrücklich berücksichtigt [2]) — die Aussage (das Urteil) psychologisch oder zeitlich früher als die Frage, mit der äusserlichen Prätention, als sei sie gar keine Antwort, auftritt, so lässt sich doch die Aussage in Frage und Antwort zerlegen, und muss logischer Weise so zerlegt werden, da das Problem (die Frage) stets der Problemlösung (Entscheidung) vorausgeht. Und da in der eindeutigen Frage tatsächlich alle vorstellungsmässigen Elemente enthalten sind, lässt sich keine andere Antwort als Ja oder Nein denken. In der Bejahung oder Verneinung aber, konzentriert sich das rein Urteilsmässige [3]).

„Wir dürfen also behaupten,“ sagt Rickert [4]), „dass es nicht möglich ist, ein logisch vollkommenes Urteil zu fällen, ohne dabei zu bejahen oder zu verneinen, oder wenigstens vorher bejaht oder verneint zu haben.“ Denn welches auch die Vorstellungen und Vorstellungsbeziehungen in einem Urteil sein mögen, werden sie doch

1) l. c. S. 86.

2) l. c. S. 95.

3) Die problematischen Urteile, bei denen die Beurteilung zwar suspendiert, aber das Urteil doch ausgesprochen wird, können hier übergangen werden, da sie zur Darstellung des Rickert'schen Wahrheitsbegriffes nicht nötig sind. Denn es kann sich nach R.'s Theorie der Bejahung oder Verneinung nur um Urteile handeln, die entweder wahr oder falsch sind.

4) l. c. S. 101.

erst durch die Bejahung oder Verneinung zu etwas umgewandelt, das von der blossen Vorstellung bestimmt unterschieden werden kann, und das eben Urteil genannt wird. Erst durch Bejahung oder Verneinung können Subjekts- und Prädikatsvorstellung zu einem Urteil werden. Rickert fasst dieses Ergebnis in den Satz zusammen: „Erkennen ist seinem logischen Wesen nach Bejahen oder Verneinen oder: das theoretische Subjekt muss als ein bejahendes oder verneinendes Subjekt aufgefasst werden“.[1])

Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dass wir die Bejahung oder Verneinung als einen isolierten Akt im Bewusstsein haben können[2]). Ja oder Nein haben keinen Sinn, wenn sie nicht auf eine eindeutige Frage bezogen werden können, oder anders ausgedrückt: bejaht oder verneint können nur Vorstellungsbeziehungen werden. Wenn ich auf eine Frage mit einem schlichten Ja antworte, so wiederhole ich damit, entweder ausdrücklich oder nur in Gedanken, die in der Frage ausgesprochenen Vorstellungselemente. Aber ich wiederhole sie nicht nur — sonst wäre es gleichgültig, ob ich auf eine Frage durch die nämliche Frage antwortete oder sie im bejahenden oder verneinenden Sinn entschiede —, ich fälle zugleich auch ein „Urteil“ über die in der Frage enthaltene Subjekts- und Prädikatsvorstellung. Es kommt also zu diesen rein vorstellungsmässigen Elementen des Urteils noch etwas Wesentliches dazu: eben das Urteil.

Aber es ist immer noch fraglich, ob das „bejahende oder verneinende Subjekt“ nicht doch ein vorstellendes Subjekt ist. Denn wenn die Bejahung oder Verneinung nur in Beziehung auf Vorstellungsmässiges gedacht werden kann, ist sie vielleicht garnichts anderes, als das Gefühl der Uebereinstimmung von Vorstellungen. Wenn ich z. B. frage: „Ist der Himmel blau?“ so richtet sich

---

1) l. c. S. 103.

2) l. c. S. 99

mein Ja oder Nein darnach, dass ich eine allgemeine Vorstellung vom „Himmel“ und „Blau“ habe, und dass ich diese Vorstellung in dem Augenblick, da die Frage gestellt wird, mit dem Sinneseindruck vergleiche, den ich von der Farbe des Himmels habe. Ich vergleiche also den Eindruck mit einer Vorstellung und gelange zu dem Gefühl der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung. Damit, dass man aus dem Urteil die Bejahung oder Verneinung herausschälte, wäre also gar nichts weiter gewonnen, denn es käme doch wieder im Urteil auf ein Vergleichen von Vorstellungen an, und wahr und falsch würden sich in einem Gefühl der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung äussern. Dieses Gefühl aber könnte nimmermehr als ein von den Vorstellungen unabhängiges angesehen werden. — Jedoch gerade dieser Konsequenz galt es auszuweichen und sie durch Herausarbeitung des in der Bejahung oder Verneinung sich ausdrückenden logischen Urteilsideals zu überwinden.

Dieser verhängnisvollen Eventualität sucht nun Rickert vorzubeugen mit einer für seine Auffassung vom Wesen der Erkenntnis wesentlichen Unterscheidung. Er stellt nämlich den in der Bejahung oder Verneinung zum voll entwickelten Ausdruck gelangten alternativen Charakter des Urteils dem indifferenten des Vorstellens gegenüber und rückt damit das Urteil aus seiner gewohnten Verwandtschaft mit dem Vorstellen in nähere Beziehung zum Fühlen und Wollen. „Solange Vorstellungen nur vorgestellt werden,“ sagt er[1]), „kommen und gehen sie, ohne dass wir uns um sie kümmern. Aber wie wir sie als angenehm oder unangenehm fühlen, wie wir sie begehren oder verabscheuen, wenn wir wollen, so stimmen wir ihnen zu, oder weisen sie ab, wenn wir urteilen.“ Diese in der Bejahung ausgedrückte Zustimmung oder Anerkennung, oder in der Verneinung aus-

1) l. c. S. 105.

gedrückte Abweisung oder Verwerfung sei nicht anders denkbar, denn als Anerkennung oder Verwerfung eines Wertes. Aus der Verwandtschaft, die das Urteil mit dem Fühlen oder Wollen hat, ergebe sich also, dass es „beim rein theoretischen Erkennen sich um ein Stellungnehmen zu einem Werte handelt“ [1]). Und da es beim Bejahen sich um etwas handelt, was mir „gefällt“, beim Verneinen um etwas, was mir „missfällt“, sei Erkennen ein Vorgang, der durch Gefühle bestimmt und, psychologisch betrachtet, durch nichts anderes geleitet wird, als durch Lust oder Unlust [2]). Man kann also das bisherige Ergebnis von Rickerts Untersuchung in den Satz zusammenfassen: Erkennen ist das Gefühl der Anerkennung oder Abweisung eines Wertes, das sich in der Bejahung oder Verneinung bekundet und, wie Wollen und Fühlen, durch seinen alternativen Charakter vom Vorstellen verschieden ist.

Dabei ist jedoch immerhin eine Voraussetzung gemacht, die von einer rein sensualistischen Psychologie nicht unbedingt anerkannt zu werden braucht. Die Voraussetzung nämlich, dass das dem Wollen, Fühlen und Urteilen als wesentlich zugesprochene Charakteristikum des Entweder — Oder sich auch bei genauerer psychologischer Analyse als nicht vorstellungsmässig erweise. Auch Rickert hat diese Möglichkeit wenigstens insofern beachtet, als er auf Münsterbergs Versuche [3]) hinweist, nach denen sich z. B. Elemente, die sich der oberflächlichen Betrachtung als nicht vorstellungsmässig darstellen, als Spannungsempfindungen in unseren Muskeln entdecken. — Da es jedoch der Psychologie noch nicht gelungen ist, das dem Fühlen und Wollen eigentümliche alternative Element auf Vorstellungen oder

---

1) l. c. S. 106.

2) Ibidem.

3) Münsterberg Beiträge zur experimentellen Psychologie, Heft 3 (1890), S. 30 und 111. u. a.

Empfindungskomplexe zurückzuführen, kann von diesem Einwand Abstand genommen werden, umsomehr, als es Rickert vorläufig nur darauf ankommt, festzustellen, „zu welcher Gattung von psychischen Vorgängen das vollständige Urteil gehört, wenn wir überhaupt solche Zustände, in denen wir uns teilnahmslos betrachtend verhalten, von solchen unterscheiden, in denen wir von unserem Bewusstseinsinhalte, als einem für uns wertvollen Anteil nehmen“ [1]. — Immerhin mag an dieser Stelle schon die, wenn auch nur entfernte Möglichkeit eines Einwandes gegen die Rickert'sche Lehre gegeben sein. (Jedenfalls kann Rickert an dieser Stelle das Eine vorgeworfen werden, dass er seiner für erkenntnistheoretische Untersuchungen bindenden Forderung „de omnibus dubitandum est“ an dieser Stelle nicht ganz treu geblieben ist und eine Voraussetzung angenommen hat, die wenigstens von sensualistischer Seite bestritten werden könnte.) Im übrigen aber müssen die hier erhobenen Zweifel an der Berechtigung von Rickerts Zuordnung der Urteile zu den alternativen psychischen Akten vorläufig suspendiert werden, da es sich allein darum handelt, ob es möglich sein wird, aus dem Gefühl der Zustimmung oder Abweisung die Objektivität der Wahrheit, die Rickerts Ziel ist, zu begründen.

Diese Frage aber kann erst entschieden werden, wenn dargestellt worden ist, was Rickert unter der Urteilsnotwendigkeit versteht.

Die Urteilsnotwendigkeit bei Rickert.

Ehe wir nun auf Rickerts Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Zentralproblems eingehen, soll noch einmal kurz zusammengefasst werden, wie Rickert seine Bestimmung des Wahrheitsbegriffes vorzubereiten sucht:

1) l. c. S. 105.

Zunächst geht Rickert von dem Satz aus: „Das Wort Urteil gebrauchen wir für alle Denkgebilde, auf welche die Prädikate wahr oder falsch angewendet werden können, und zugleich nur für solche“[1]. Das Wesen des Urteils ist jedoch nicht durch Subjekts- und Prädikatsvorstellung erschöpft; im Gegenteil: erst durch etwas spezifisch Urteilsmässiges kann aus Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen ein Urteil werden. Dieses Urteilsmässige aber erhält man dadurch, dass man alles Vorstellungsmässige in eine eindeutige Frage zusammenfasst; die die Frage entscheidende Bejahung oder Verneinung ist das Urteilsmässige: „Erkennen ist seinem logischen Wesen nach Bejahen oder Verneinen“[2]. — Darin nun, dass auf die eindeutige Frage entweder Ja oder Nein geantwortet werden muss, offenbart sich deutlich der alternative Charakter des Urteilens, das gleich dem Fühlen und Wollen in eine vom Vorstellen wesentlich verschiedene Gattung psychischer Vorgänge eingereiht werden muss, insofern Vorstellen zu jenen psychischen Zuständen gehört, in denen wir uns teilnahmslos betrachtend verhalten. Es handelt sich also in der Bejahung oder Verneinung um einen Akt des Billigens oder Missbilligens, und da dieses alternative Verhalten nur Werten gegenüber einen Sinn haben kann, und Billigen und Missbilligen psychologisch betrachtet ein Gefühl der Lust oder Unlust ist, kann man zusammenfassend sagen: „da alles Erkennen sich in voll entwickelten Urteilen bewegt, so ergibt sich aus der Verwandtschaft, die das Urteilen mit dem Wollen und Fühlen hat, dass es sich auch beim rein theoretischen Erkennen um ein Stellungnehmen zu einem Werte handelt“[3]. Und da das Gefallen die Bejahung, das Missfallen die Verneinung nach sich zieht, kann man mit Rickert schliessen: „So fremdartig dies klingen mag, dass Lust oder

1) l. c. S. 86.
2) l. c. S. 103.
3) l. c. S. 106.

Unlust alles Erkennen leiten, so ist es doch nur die unbezweifelbare Konsequenz der Lehre, dass im vollentwickelten Urteil zu den Vorstellungen eine Beurteilung, d. h. eine Bejahung oder Verneinung hinzutritt, durch welche aus den Vorstellungen überhaupt erst Erkenntnis wird“[1]).

Nun aber erhebt sich die erkenntnistheoretische Kardinalfrage, die Frage nach der Objektivität unserer Erkenntnis, die Frage, ob eine objektive Wahrheit überhaupt möglich ist, oder wenigstens, wieweit sie erkenntnistheoretisch bestimmt werden kann. Wahrheit — wenigstens die Wahrheit, die auch Rickert der relativistischen „Wahrheit“ gegenüber zu bestimmen sucht — soll doch unabhängig sein, nicht nur von psychologischen Theorien; sie soll vor allen Dingen auch unabhängig sein von allem Subjektiven, also vom subjektiven Vorstellen, Meinen, Wollen und Fühlen. — Wenn also das einzige Kriterium der Wahrheit das Gefühl der Lust (bei der Zustimmung) und das Gefühl der Unlust (bei der Abweisung) ist, so kann zweifellos von der reinen Objektivität der Wahrheit nicht mehr gesprochen werden. — Hier lässt sich auch keinesfalls über die Subjektivität und damit die Relativität der Erkenntnis hinausgelangen, wenn man nicht — gewissermassen „von aussen her“ — die Forderung an die Wahrheit stellt, dass sie eben objektiv sein solle. Das liesse sich so deuten: Es gibt eine objektive Erkenntnis, eine absolute Wahrheit, das ist Voraussetzung und muss es bleiben, wenn nicht dem erkenntnistheoretischen Relativismus mit allen ins Nichts entfliehenden Konsequenzen Raum gegeben werden soll. Da das Kriterium der Wahrheit aber ein Gefühl ist, das in der Bejahung lust-, in der Verneinung unlustvoll genannt werden muss, muss, um die Objektivität der Wahrheit zu retten, die Forderung aufgestellt werden: Wenn es sich um Urteile handelt, so hat das Gefühl der Lust oder Unlust objektive Gültigkeit.

---

1) l. c. S. 106.

Das wäre natürlich reichlich voraussetzungsvoll. Denn wenn auch Lust oder Unlust die Erkenntnis leiten, so könnte von einer durch das Kriterium dieser Gefühle erwiesenen objektiven Wahrheit nur dann die Rede sein, wenn schon von vornherein feststünde, dass es überhaupt objektive Wahrheit wirklich gibt und dass in besonderen Fällen die mit dem Gefühl der Gültigkeit ausgesprochene Bejahung oder Verneinung auch wirklich, d. h. objektiv gültig sei. Mit anderen Worten: Wahre Urteile unterschieden sich von falschen Urteilen dadurch, dass bei den einen das Gefühl der objektiven Gültigkeit richtig, bei den anderen aber falsch ist. Das würde aber auf den Pleonasmus hinausführen: Wahre Urteile sind wahr, weil sie wahr sind; falsche Urteile sind falsch, weil sie falsch sind. — Auf diesem Wege also ist eine Lösung des Wahrheitsproblems nicht möglich, zu mindest führt sie nicht über den Relativismus hinaus. Auch Rickert hat natürlich die Gefahr, die in diesem Stadium seiner Untersuchung deutlich zutage tritt, erkannt und versucht, ihr auszuweichen.

Er scheidet das im Urteil die Anerkennung oder Verwerfung eines Wertes leitende Gefühl der Lust bezw. Unlust, das wir der Einfachheit halber kritisches Lustgefühl nennen wollen, von dem sinnlichen Lustgefühl, das mit einer Vorstellung verknüpft ist und dem wir nur so lange Bedeutung beilegen, als wir es fühlen[1]). Natürlich kann zunächst bei dieser Unterscheidung von einer quaestio juris, also von der Frage nach dem logischen Sinn des Urteils, nicht mehr die Rede sein, was auch Rickert zugibt. Denn hier handelt es sich nicht mehr darum, mit welchem Rechte wir ein Urteil für wahr halten, sondern wir setzen, was eigentlich erst zu beweisen wäre, mit Bestimmtheit voraus: dass das ein wahres Urteil sei, das von dem Lustgefühl der Zustimmung begleitet wird. Während aber das sinnliche Lust-

1) l. a. S. 112.

gefühl durchaus an den Augenblick und an die individuelle Disposition gebunden ist, während es mit dem Augenblick und der individuellen Disposition verschwinden oder ins Gegenteil umschlagen kann, ist das kritische Lustgefühl unabhängig von Stimmung, Augenblick und jeder individuellen Disposition. Dem von diesem Evidenzgefühl begleiteten Urteil schreiben wir eine für alle Zeiten und Individuen verbürgte Gültigkeit zu. „Bei jedem Urteil“, sagt Rickert[1]), „setze ich in dem Augenblick, in dem ich urteile, voraus, dass ich etwas anerkenne, das unabhängig von dem momentan vorhandenen Wertgefühl zeitlos gilt, und dieser Glaube an die zeitlose Geltung ist es, der die Eigentümlichkeit der logischen Beurteilung, wie wir die Bejahung oder Verneinung nennen wollen, der hedonischen Beurteilung (gemeint ist die von sinnlichen Lustgefühlen geleitete Beurteilung) gegenüber ausmacht.“

Dabei ist aber doch ein starker Nachdruck auf das Wort „Glaube“ zu legen. Denn in der Tat scheint nichts als der Glaube an die zeitlose Geltung des kritischen Lustgefühls, den Unterschied von den sinnlichen Lustgefühlen auszumachen. Und dieser Glaube wird um nichts von seiner Subjektivität befreit, wenn ich mich im Urteil durch das Gefühl der Evidenz, mit dem ich zustimme, gebunden fühle[2]). Gewiss ist es nicht gleichgültig, ob ich auf eine eindeutige Frage mit Ja oder Nein antworte und es mag auch sein, dass ich mit dem Evidenzgefühl eine überindividuelle Macht anerkenne, durch die ich gezwungen bin, so und nicht anders zu urteilen. Aber damit würde die Rickert'sche Untersuchung in die Evidenztheorie einmünden, die als einziges Kriterium der Wahrheit eben das Gefühl der Evidenz anerkennt. Nun unterscheidet sich die Rickert'sche Evidenztheorie allerdings in etwas Wesentlichem von der

1) l. c. S. 112.

2) Ibidem.

z. B. durch Höfler[1]) vertretenen. Ja, es liegt sogar im Sinn Rickerts, wenn man sagt, dass durch diesen Unterschied seine Theorie zu einer durchaus unabhängigen, mit der Evidenztheorie nicht einmal verwandten werde — eine Behauptung, die allerdings, wie später zu zeigen sein wird, nicht ganz zutrifft. Wenn ich bejahe oder verneine, lehrt Rickert, so werde ich allerdings von einem Gefühl der Lust oder Unlust geleitet. Aber dieses kritische Lustgefühl unterscheidet sich, wie gesagt, von den sinnlichen Lustgefühlen dadurch, dass wir im Urteil mit Notwendigkeit bejahen oder verneinen. Diese Notwendigkeit, die gewöhnlich Denknotwendigkeit genannt wird, nennt Rickert Urteilsnotwendigkeit, und ihre Eigenart ist, dass sie durchaus keine Notwendigkeit des Vorstellens bedeutet, sondern eben rein urteilsmässig ist. Und da die Bejahung oder Verneinung wie im vorigen Kapitel gezeigt, in der Anerkennung bezw. Abweisung besteht, und wir nur einen Wert anerkennen können, schliesst Rickert, dass es sich in der Urteilsnotwendigkeit um das Gefühl des Sollens handelt, das alle unsere Erkenntnis leitet. Dieses Sollen aber ist nicht „das in der Urteilsnotwendigkeit unmittelbar erfahrene Sollen“[2]), also nicht das direkte psychische Erlebnis; sondern ein transzendentes, von uns unabhängiges Sollen, „unabhängig in dem Sinne, dass dieses Sollen gilt, gleichviel, ob irgend ein erkennendes Subjekt etwas davon fühlt oder anerkennt“[3]).

Mit dieser Unabhängigkeit des Sollens im Urteil rühren wir nun an den Angelpunkt der Rickert'schen Theorie. Mit ihr steht und fällt die Objektivität der Wahrheit, die Unabhängigkeitstheorie in dem Sinne, wie sie Rickert zu bestimmen versucht. So lange das Sollen lediglich in dem Gefühl der Urteilsnotwendigkeit besteht, lassen sich alle Argumente, die gegen die Evi-

---

1) Höfler: Grundlehren der Logik 1907.

2) l. c. S. 116.

3) l. c. S. 125.

denztheorie geltend gemacht werden können, auch gegen die Rickert'sche Theorie anwenden. Vor allem liesse sich einwenden, dass tatsächlich schon eine Menge Urteile mit dem Gefühl der Evidenz gefällt wurden, die sich später als falsch erwiesen. Und da Rickert selbst die mit dem Evidenzgefühl verbundene Urteilsnotwendigkeit auch auf Erfahrungsurteile ausdehnt, liessen sich vor allem naturwissenschaftliche Urteile anführen, die solange evident waren, bis sie eben durch ein anderes evidentes Urteil abgelöst wurden. Aber auch abgesehen von Beispielen lässt sich das Evidenzgefühl nicht vom Index der Subjektivität befreien, denn es tut sich bloss in einem Erlebnis kund, und Erlebnisse können nicht losgelöst von einem erlebenden Subjekt gedacht werden. Das Evidenzgefühl kann zwar als ein Kriterium der Wahrheit, nicht aber als das Kriterium der Wahrheit angesehen werden; denn sonst käme man in einen endlosen Streit über echte und unechte Evidenz, der allein genug Beweis dafür wäre, dass es sich bei der Gewissheit nur um einen mehr oder minder deutlich erlebten Glauben an die Wahrheit, um Wahrscheinlichkeit handelt.

Es kommt natürlich alles darauf an, die Subjektivität des „in der Urteilsnotwendigkeit unmittelbar erfahrenen Sollens“ zu umgehen, und Rickert versucht das, indem er das Sollen als ein transzendentes, von jedem erkennenden Subjekt unabhängiges hinstellt. Es erhebt sich also die Frage: Mit welchem Recht wird die Transzendenz des Sollens behauptet?

Rickert konstruiert da einen künstlichen Gegensatz, indem er sagt: „Die Notwendigkeit, um die es sich beim Urteilen handelt, ist nicht, wie die des Vorstellens, eine Notwendigkeit des Müssens. Sie kann es nicht sein, denn wenn wir uns auch bestimmt fühlen von einer Macht, die von uns unabhängig ist, so besteht das Urteil doch immer in einer Anerkennung, und anerkennen kann man nur einen Wert“ [1]). — Und: „Wir

1) l. c. S. 114.

heben . . . hervor, dass die Urteilsnotwendigkeit als Richtschnur des Urteilens uns bindet, insofern der Sinn jedes Urteils in der Anerkennung des mit ihr verbundenen Wertes besteht, und wir drücken das am besten dadurch aus, dass wir sie als eine Notwendigkeit des Sollens bezeichnen"[1]). — Während also Rickert unter Müssen den „psychologischen Zwang, der die Bejahung hervorbringt" versteht, meint er mit dem Sollen einen Imperativ, „den wir gewissermassen in unseren Willen aufnehmen". Um aber die Transzendenz des Sollens zu beweisen, frägt Rickert, ob sie sich leugnen lasse, „ohne, dass man in Widersprüche kommt und dadurch die Leugnung sich selbst aufhebt. Denn ein anderes Kriterium als dies besitzen wir zur Begründung der Voraussetzungen der Erkenntnis nicht"[2]). Und er gelangt zu dem Ergebnis: „Die Leugnung dieses Sollens hebt sich von selbst auf, denn jede Leugnung ist ein Urteil und erkennt, sobald es den Anspruch auf Wahrheit macht, implicite das transzendente Sollen an"[3]). Durch diesen Satz kann jedoch unmöglich die Transzendenz des Sollens für bewiesen gelten. Denn man braucht nur an Stelle des Wortes „Sollen" das Wort „Wahrheit" zu setzen, um zu erkennen, dass es sich dabei gar nicht um den Nachweis der Transzendenz des Sollens, sondern vielmehr um die Widerlegung des schon in der Einleitung diskutierten Satzes „Es gibt keine Wahrheit" handelt. Wie schon dort erwähnt, setzt dieser Satz, der als Urteil mit dem Anspruch auf Gültigkeit auftritt, schon Wahrheit voraus; er ist darum unaufstellbar, undenkbar. — Genau genommen geht aber aus der Widerlegung des Satzes „Es gibt keine Wahrheit" nur die Unabtrennbarkeit von Urteil und Wahrheit hervor. Denn wenn ich den Satz „Es gibt keine Wahrheit" überhaupt nicht aufstellen kann, so heisst das nur: Ich kann nicht urteilen, ohne

---

1) l. c. S. 115.
2) l. c. S. 128.
3) l. c. S. 130.

die Existenz der Wahrheit vorauszusetzen. Oder: Weil ich von vornherein die Existenz der Wahrheit anerkenne, kann ich urteilen. Wollte man darin die Transzendenz des Sollens erkennen, so käme wiederum der Pleonasmus heraus: Wahre Urteile sind wahr, weil sie wahr sind; denn wahre Urteile und gesollte Urteile sind ein und dasselbe. — Noch ein anderer Einwand taucht immer wieder auf: Da wir des Sollens überhaupt nicht anders inne werden können, als in einem Gefühl, und Gefühle niemals von aller Subjektivität entkleidet werden können, bleibt immer noch ein Rest von Subjektivität auch im Sollen. Rickerts Versuch, „aus dem Subjekt das Objekt herauszuzaubern" (Wundt), kann, wenn auch die Transzendenz des im Urteil bejahten oder verneinten Wertes zugegeben wird, als nicht völlig geglückt bezeichnet werden.

Es soll hier jedoch, wiewohl das nicht im Sinn Rickerts sein wird, angedeutet werden, inwiefern sich dennoch das Sollen als ein kategorisches denken lässt, ohne eine contradictio in adjecto zu sein. Es wurde oben erwähnt, dass Rickert unter dem Sollen einen Imperativ versteht, „den wir gewissermassen in unseren Willen aufnehmen". Dieses „gewissermassen" kennzeichnet die Unklarheit der Situation, das Vergleichsweise, wie Subjekt und Objekt im Urteil durcheinandergeschoben gedacht werden müssen, um dann dennoch eine gewissermassen objektive Wahrheit herausbringen zu können. Fasst man die Urteilsnotwendigkeit als ein kategorisches Sollen auf, das — obwohl es Rickert vermeidet, sich auf Kant zu berufen — ganz analog dem kategorischen Imperativ der Kantschen Ethik interpretiert werden muss, so klärt sich vielleicht das Problem, das durch Rickerts Auffassung von der Transzendenz des Sollens in die Wahrheitsfrage gebracht wurde. Wenn wir nämlich die Urteilsnotwendigkeit als eine Notwendigkeit des Sollens auffassen, so kann das, nachdem nicht die Transzendenz des Sollens, wohl aber die Trans-

zendenz des anzuerkennenden Wertes als Voraussetzung genommen werden kann, heissen: Ein Urteil muss gefällt werden, als ob der vom urteilenden Subjekt unabhängige Wert anerkannt werden sollte. Analog der Interpretation, die Vaihinger dem kategorischen Imperativ Kants gibt: „Handle so, als ob deine Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung zum Grunde gelegt werden sollte“ [1]). Denn dieser unabhängige transzendente Wert ist uns ja nicht unmittelbar gegeben, sondern nur durch das Gefühl, dass wir ihn als zweckmässig anerkennen sollen. Indem wir einen Imperativ in unseren Willen aufnehmen und darnach urteilen, bejahen oder verneinen wir nur, als ob wir in unserem Urteil einen transzendenten Wert anerkennen oder abweisen sollten. — Auf welche Weise aber der durch die Partikelverknüpfung „als ob“ involvierte logische Widerspruch wieder korrigiert wird und wie der Wahrheitsbegriff von der scheinbaren Relativität, der er durch diese Interpretation verfällt, bis zu einem gewissen Grade befreit werden kann, soll erst in dem Kapitel über Vaihingers Fiktionstheorie und besonders in dem Kapitel über den perspektivistischen Wahrheitsbegriff darzustellen versucht werden.

Nach dieser, ausserhalb des Rahmens der Rickert'schen Werttheorie liegenden Abschweifung soll nun zu einigen Konsequenzen, die Rickert aus seiner Werttheorie ableitet, übergegangen werden.

Während nach der geläufigen Anschauung jedes Urteil sich auf etwas Gegebenes, eine Tatsache, einen Bewusstseinsbefund gründet, und die Wahrheit einer Aussage oder eines Urteils sich an der Wirklichkeit des ausgesagten oder beurteilten Tatbestandes erweist, folgt aus Rickerts Standpunkt, nach dem „die Wahrheit aller Urteile auf dem in der Bejahung anerkannten Werte beruht, oder vielmehr in der Bejahung dieses Wertes allein

---

1) Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob (1911), S. 719, 726, 731 u. a.

besteht"[1]) der Satz: dass die Urteile, die etwas über die Wirklichkeit aussagen, „nicht deswegen wahr sind, weil sie aussagen, was wirklich ist", sondern vielmehr, dass wir das wirklich nennen, „was vom Urteilen als wirklich anerkannt werden soll"[2]).

Diese Umkehrung der geläufigen Anschauungen begründet Rickert folgendermassen: „Man versuche für die Wahrheit des Urteils, dass ich jetzt Buchstaben sehe, irgend einen anderen Grund zu finden, als das unmittelbare Gefühl des Sollens, der Notwendigkeit, so zu urteilen. Es gibt keinen, und man kann dies Sollen auch nicht etwa auf ein Sein zurückführen, und es davon ableiten, dass das Urteil aussagen solle, was ist, denn um zu wissen, was ist, muss man doch schon geurteilt haben. Wissen ist ja bereits der Besitz der Wahrheit, und Wahrheit kommt nur Urteilen zu. Wissen setzt also geurteilt haben oder urteilen voraus . . . ."[3]). — Damit soll bewiesen sein, dass nicht das Sein dem Sollen vorausgeht, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern dass umgekehrt das Sollen dem Sein vorangeht. Diese Annahme stützt sich darauf, dass, „um zu wissen was ist", man schon geurteilt haben muss; denn das Wissen von einem Sein sei eben schon Erkenntnis von etwas Wirklichem; d. h. Anerkennung eines Wertes sei nur möglich im Urteil, das sich wiederum auf das Sollen zurückführen lasse. „Wissen" setze also schon geurteilt haben voraus und somit gehe das Sollen dem Sein vorauf. — Diese Argumentation ist aber nur in dem Falle richtig, wenn das Wissen von einem Sein, worauf das Sollen eventuell zurückgeführt werden kann, tatsächlich jenes erkenntnismässige Wissen, jenes „Wissen über" ist, dem das Geurteilthaben vorausgeht. Offenbar handelt es sich aber, wenn behauptet wird, dass das Sein dem Sollen vorausgehe, nicht um das erkenntnismässige Wissen, son-

1) l. c. S. 117.

2) Ibidem.

3) l. c. S. 118.

dern um das Wissen im Sinn von blossem Innesein eines Tatbestandes. Dieses „Wissen um" ist nicht mehr, als das blosse Haben eines Bewusstseinsinhaltes oder, um noch einen anderen Ausdruck zu gebrauchen, der das Nichturteilsmässige dieses psychischen Zustandes bezeichnet, die schlichte Beachtung eines Tatbestandes[1]). Dieses Wissen um ein Sein setzt durchaus nicht ein Urteil voraus, sondern ist ein letztes Element des Urteils, das schlechthin gegeben ist. Gegen dieses Wissen trifft auch nicht Rickerts Argumentation zu, denn es ist kein erkenntnismässiges Wissen „über", sondern ein unmittelbares Wissen „um" einen Tatbestand. Rickerts Argumentation, die auf einer Quaternio terminorum beruht, ist darum ungültig, weil sie sich einseitig gegen das erkenntnismässige Wissen wendet, jenes Wissen aber, das ein Wissen um ein Sein ist, diesem gleichsetzt, und auf Grund dieser Aequivocation schliesst, dass das Sollen dem Sein vorausgehe.

Dass das Sollen nicht dem Sein vorausgehen kann, ist auch daraus zu ersehen, dass die Bejahung oder Verneinung nur nach einer Frage Sinn hat. Wie schon oben gezeigt, können die Worte Ja oder Nein nur als Antwort auf eine eindeutige Frage gedacht werden. Ich bejahe oder vereine etwas, heisst: ich stimme einem mir unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalt zu oder weise ihn ab. Das, was ich beurteile, muss mir zuerst gegeben sein, ich muss seiner innegeworden sein, ich muss darum wissen. Ginge das Sollen dem Sein voraus, so hiesse das, dass die Bejahung oder Verneinung der Frage vorausginge, denn erst die Bejahung oder Verneinung wird von dem alternativen Lustgefühl, das wir kritisches Lustgefühl nannten und mit welchem erst das Sollen auftritt, geleitet. Rickerts Theorie, dass das Sollen dem Sein vorausgehe, erscheint uns aus den hier angeführten Gründen unhaltbar.

---

1) Moritz Geiger: Münchner Philosophische Abhandlungen 1911., Lippsfestschrift, S. 132 ff.

Eine weitere Konsequenz, die Rickert aus seiner Werttheorie zieht, soll hier noch angeführt werden. „Wenn wir als Gegenstand das bezeichnen wollen, wonach das Erkennen sich richtet," sagt Rickert[1]), „so kann nur das Sollen, das im Urteile anerkannt wird, der Gegenstand der Erkenntnis sein. Erstens ist ein anderer Gegenstand nicht aufzufinden, ferner bedarf das richtig verstandene Erkennen eines anderen Gegenstandes nicht, weil für das Erkennen ein Sollen als Massstab völlig genügt, ja endlich würde ein anderer Massstab als das Sollen für das Erkennen, das Anerkennen ist, gar keine Bedeutung haben können." Damit aber, dass das Sollen als einziger Massstab des Erkennens gilt, und die Transzendenz des Sollens, wie oben gezeigt, sich nicht erweisen lässt, andererseits wir des Sollens überhaupt nicht anders innewerden können, als in einem Gefühl, läuft die Rickert'sche Unabhängigkeitstheorie auch mit dieser Konsequenz in die Evidenztheorie aus, die sich bei Rickert nur dadurch besonders charakterisiert, dass hier das Gefühl der Evidenz sich im Gefühl des Sollens bekundet. Wieweit wir aber des Sollens innewerden können, hängt immer wieder von dem erkennenden Subjekt ab, und Rickert selbst muss im Verlaufe seiner Ausführungen anerkennen: „Wieweit wir nun mit Sicherheit die wertvollen Urteile in unser Erkennen aufzunehmen imstande sind, wieweit das Gefühl der Urteilsnotwendigkeit uns täuschen kann, und welche Mittel wir haben, um Kriterien zu finden, die uns vor Täuschungen bewahren, . . . das ist selbstverständlich ganz unentschieden"[2]). — Damit gibt jedoch Rickert seinen eigenen Standpunkt auf, denn da er keinen anderen Massstab des Erkennens gelten lassen will, als das Sollen, ist das einzige Kriterium der Wahrheit: das Gefühl des Sollens, die Urteilsnotwendigkeit. Muss man aber die

1) l. c. S. 122.
2) l. c. S. 157.

Möglichkeit offen lassen, dass das Gefühl des Sollens täuschen kann, so kommt man auf denselben Relativismus hinaus, den Rickert mit seiner Werttheorie glücklich überwunden zu haben glaubt. Das kritische Moment im Wahrheitsproblem, die Frage nach der Objektivität der Wahrheit, bleibt also in Rickerts Untersuchung ungelöst.

Zusammenfassung: Rickerts Wahrheitstheorie gipfelt darin, dass diejenigen Urteile wahr sind, die gefällt werden sollen. „Die Wahrheit eines Urteils ist nichts anderes, als die Anerkennung des Sollens“[1]). Dieses Sollen ist jedoch kein subjektives Gefühl, sondern es ist ein Imperativ, den wir gewissermassen in unseren Willen aufnehmen. Der Wert, den wir mit der Bejahung im Urteil anerkennen, ist von uns unabhängig, und das Sollen, wodurch wir im Urteil geleitet werden, ist transzendent. Aber eben diese Transzendenz des Sollens gilt es zu beweisen, da an der Gefühlsmässigkeit des Sollens leicht auch auf die Subjektivität der Wahrheit weitergeschlossen werden könnte. Rickert frägt darum, ob wir die Transzendenz des Sollens leugnen können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln. „Wie aber steht es mit der Leugnung des Wertes der Urteile, die ein Sollen anerkennen?“ frägt Rickert und antwortet darauf: „Die Leugnung dieses Sollens hebt sich von selbst auf, denn jede Leugnung ist ein Urteil und erkennt, sobald es den Anspruch auf Wahrheit macht, implicite das transzendente Sollen an“[2]). Es wurde gezeigt, dass dieser Beweis auf jenen anderen Beweis zurückzuführen sei, nach dem die Wahrheit in einem Urteil nicht geleugnet werden kann, weil eben Urteil und Wahrheit voneinander unabtrennbare Begriffe sind. Demnach ist damit nicht die Transzendenz des Sollens, sondern die Unabtrennbarkeit von Urteil und

1) l. c. S. 118.
2) l. c. S. 130.

Wahrheit bewiesen. Wollte man aber Wahrheit und Sollen identifizieren, wie es in dem oben zitierten Beweis geschieht, so gelangte man zu der pleonastischen Wahrheitsbestimmung: Die wahren Urteile sind gesollt = wahr. Damit wäre jedoch nicht mehr für die Objektivität der Wahrheit gewonnen, als mit der Evidenztheorie, nur dass bei dieser diejenigen Urteile als wahr bezeichnet werden, die mit dem Gefühl der Evidenz auftreten, bei Rickert aber die Urteile, die mit dem Gefühl des Sollens verbunden sind. Ein Urteil fällen sollen, heisst aber nichts anderes, als ein Urteil fällen müssen, wenn man einen Wert anerkennen will. Mit dem unzureichenden Beweis der Transzendenz des Sollens ist auch noch die Möglichkeit relativistischer Schlussfolgerungen aus Rickerts Wahrheitstheorie nicht ausgeschlossen und der Zweck, den Rickert mit seiner Unabhängigkeitstheorie verfolgte, ist folglich nicht erreicht.

Durch den verfehlten Beweis der Transzendenz des Sollens wird auch die Folgerung hinfällig, dass das Sollen dem Sein vorausgehe. Ausserdem beruht der Rickert'sche Beweis, dass das Wissen vom Sein das Geurteilthaben voraussetze, auf der Aequivokation des Wortes Wissen, denn Wissen über und Wissen um sind prinzipiell verschieden, und nur von Wissen „um" kann die Rede sein, wenn behauptet wird, dass das Sein dem Sollen vorausgehe. Rickerts Beweis, der auf einer Quaternio terminorum beruht, ist also ungültig.

Ferner ergiebt sich daraus, dass die Transzendenz des Sollens nicht bewiesen werden konnte, auch die Unrichtigkeit einer weiteren Konsequenz, die Rickert zog: Dass nämlich das Sollen der einzige Gegenstand der Erkenntnis sei. Auch mit dieser Behauptung läuft Rickerts Unabhängigkeitstheorie in die Evidenztheorie aus. Nach Rickerts eigenem Zeugnis kann das Gefühl der Urteilsnotwendigkeit, d. h. das Gefühl des Sollens, uns täuschen. Es käme also darauf an, andere

Kriterien der Wahrheit zu finden, als das Gefühl des Sollens. Da aber solche Kriterien nach Rickerts früheren Ausführungen unmöglich gefunden werden können, sondern für die Wahrheit eines Urteils ausdrücklich nur das unmittelbare Gefühl des Sollens als massgebend von Rickert anerkannt wurde, ist es offenbar, dass durch die hier dargestellte Werttheorie die Unabhängigkeit der Wahrheit weder vom Subjekt noch von der „Wirklichkeit" zureichend dargetan wird.

Husserls Theorie der Unabhängigkeit der Wahrheit.

Die Idealität der Wahrheit.

Rickerts Versuch, die Objektivität der Wahrheit aus der Transzendenz des Sollens zu beweisen, musste notwendig daran scheitern, dass das Sollen ein Gefühl ist, und die Unabhängigkeit eines Gefühls vom Subjekt nimmer zu erweisen ist. Seine Theorie mochte noch so darauf ausgehen, die Idealität des Urteils darzutun und das rein Urteilsmässige von allem Vorstellen, von allem „Wirklichen", von allem Sein zu emanzipieren — der Beweis dieser Unabhängigkeit war unmöglich, da er von dem Subjekt ausging und ausgehen musste, das bejaht und verneint, das Werte anerkennt und urteilen soll. Der Beweis der Transzendenz des Sollens war unmöglich, weil er gleichbedeutend mit dem Beweis der Objektivität des Subjekts gewesen wäre. Wie man schon aus Rickerts Untersuchungen ersehen kann, läuft jeder rationalistische Beweis der Objektivität der Wahrheit auf Grund subjektivistisch-idealistischer Anschauungen darauf hinaus, die Wahrheit durch die Wahrheit zu definieren und man könnte vielleicht schon darin den Hin-

weis auf eine andere Möglichkeit erblicken: Nämlich die Objektivität der Wahrheit gar nicht erst beweisen zu wollen, sondern sie einfach vorauszusetzen, sie als schlechthin vorhanden zu betrachten. Demnach wäre es unnötig, ja geradezu fehlerhaft, die Unabhängigkeit der Wahrheit von etwas Subjektivem ableiten und sie beweisen zu wollen; im Gegenteil, eine solche Theorie müsste darauf ausgehen, die völlige Unabhängigkeit der Wahrheit von allem psychischen Geschehen, den radikalen Unterschied zwischen Logischem und Psychologischem darzutun und die Idealität der Wahrheit in direkten Gegensatz zu der Realität der psychischen Akte, durch die sie erfasst oder erschlossen wird, zu setzen. Das psychische Erlebnis, mag es Evidenz oder Sollen heissen, wäre nach dieser Theorie nichts als der vergängliche Weg, auf welchem wir zur Wahrheit gelangen; die Wahrheit selbst aber, die ideale, absolute Wahrheit würde nicht durch das Gefühl der Evidenz oder des Sollens erzeugt, sondern bestünde für sich und in sich beruhend, selbst wenn sie jede menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreiten würde. — Eine solche Wahrheitslehre, die in ihrer absoluten Idealität beinahe an eine ganz heterogene Lehre, nämlich an den absoluten Theismus Ritschls oder Auguste Sabatiers erinnert[1]), sucht Husserl in seinen Logischen Untersuchungen auszubauen.

Er wendet sich gegen die anthropologische Deutung der Wahrheit, die z. B. Sigwart vertritt, indem er behauptet, es sei „eine Fiktion . . . als könne ein Urteil wahr sein, abgesehen davon, dass irgend eine Intelligenz dieses Urteil denkt“. Husserl führt dagegen an, dass

1) Emile Boutroux: Wissenschaft und Religion (1910) S. 197 ff. „Jede theoretische Erkenntnis . . . ist unfähig, den Gegenstand der Religion zu erfassen; denn die Fähigkeit zu erkennen ist, so wie sie im Menschen besteht, auf das Verständnis der Gesetze der Materie beschränkt, und hier handelt es sich um rein geistige Dinge.“

es dann wohl auch eine Fiktion sei, „von Wahrheiten zu sprechen, die an sich gelten und doch von niemand erkannt sind, z. B. von solchen, welche die menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreiten“[1]). Wenn die Wahrheit, wie Sigwart meint, in ein Bewusstseinserlebnis aufzulösen wäre, dann könne überhaupt nicht von der Objektivität der Wahrheit die Rede sein, denn Erlebnisse seien „reale Einzelheiten, zeitlich bestimmt, werdend und vergehend“. Allerdings könne die Wahrheit erlebt und erfasst werden, aber sie müsse es nicht, denn es gäbe auch überindividuelle Wahrheiten. Die Objektivität der Wahrheit beruhe auf ihrer überempirischen Idealität und wenn wir sie erfassten oder erlebten, so sei das in einem ganz anderen Sinn gemeint, als das empirische Erfassen oder Erleben: „Die Wahrheit erfassen wir nicht wie einen empirischen Inhalt, der im Fluss psychischer Erlebnisse auftaucht und wieder verschwindet; sie ist nicht Phänomen unter Phänomenen, sondern sie ist Erlebnis in jenem total geänderten Sinn, in dem ein Allgemeines, eine Idee ein Erlebnis ist. Bewusstsein haben wir von ihr, so wie wir von einer Spezies, z. B. „dem“ Rot im allgemeinen Bewusstsein haben.“[2]) Gleichwie wir durch Vergleichung verschiedener roter Objekte, an denen die Röte als jeweils individueller Einzelfall auftritt, das Allgemeine, die Idee, und „im Hinblick auf mehrere Akte, solcher Ideation die evidente Erkenntnis von der Identität dieser idealen, in den einzelnen Akten gemeinten Einheiten“[2]) gewinnen, so erfassen wir auch die Wahrheit „in einem Akte auf Anschauung gegründeter Ideation . . . und gewinnen auch von ihrer identischen Einheit gegenüber einer verstreuten Mannigfaltigkeit von konkreten Einzelfällen . . . in der Vergleichung Evidenz“[2]). — Nun liegt es zwar nach Husserl wohl im Problemkreis der logischen Kunstlehre, die psychischen Bedingungen zu erforschen, unter welchen uns die Evi-

---

1) Logische Untersuchungen (Halle 1900) S. 197.

2) l. c. S. 128.

denz im Urteilen aufleuchtet, und er gibt nach dem obigen Zitat ausdrücklich zu, dass die Wahrheit als Möglichkeit evidenten Urteilens erfasst werden könne. Eine „gewisse Beziehung“ der logischen Sätze zum psychischen Charakter der Evidenz gesteht Husserl zwar zu, doch — und das ist das Spezifische an seiner Theorie — ist diese Beziehung als eine „rein ideale und indirekte“ [1]) zu betrachten. Wenn man nun auch noch nach diesen Sätzen, die Husserl aufstellt, einen gewissen Zusammenhang zwischen Wahrheit und dem traditionellen Begriff der Evidenz bemerken zu können glaubt, so sprengt Husserl doch diesen Zusammenhang völlig durch Folgendes, wo er mit Beziehung auf rein logische Sätze, die in äquivalent zugehörige Evidenzsätze umgewandelt sind, sagt: Die Psychologie kann diese Evidenzsätze nicht als ihr Eigentum beanspruchen. „Sie ist eine empirische Wissenschaft, die Wissenschaft von den psychischen Tatsachen. Psychologische Möglichkeit ist also ein Fall von realer Möglichkeit. Jene Evidenzmöglichkeiten sind aber ideale. Was psychologisch unmöglich ist, kann ideal gesprochen sehr wohl sein. Die Auflösung des verallgemeinerten „Problems der drei Körper“, sagen wir des „Problems der n Körper“, mag jede menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreiten. Aber das Problem hat eine Auflösung, und so ist eine darauf bezügliche Evidenz möglich. Es gibt dekadische Zahlen mit Trillionen Stellen, und es gibt auf sie bezügliche Wahrheiten. Aber niemand kann solche Zahlen wirklich vorstellen und die auf sie bezüglichen Additionen, Multiplikationen u. s. w. wirklich ausführen. Die Evidenz ist hier psychologisch unmöglich, und doch ist sie, ideal zu reden, ganz gewiss ein mögliches, psychisches Erlebnis.“ [2])

Damit behauptet Husserl die Idealität der Wahrheit und ihre Unabhängigkeit von der realen Evidenz.

---

1) l. c. S. 183.
2) l. c. S. 185.

D. h. (mit starkem Anklang an *Platonische* Gedankengänge): dass die Wahrheit nicht von der Erkenntnisfähigkeit intelligenter Wesen abhänge, sondern dass sie für sich und in sich beruhend über den Möglichkeiten realer Evidenz stehen könne, ohne darum minder wahr zu sein. Das n-Körper-Problem z. B. *hat* eine Auflösung, wenn es auch keine wirklichen, keine konkreten Urteile gibt, in denen die Lösung dieses Problems ausgesprochen ist. Dass es ein endgültiges Urteil über dieses n-Körper-Problem nicht wirklich gibt, vielleicht sogar für unsere *menschliche* Intelligenz nicht geben kann, darauf kommt es *Husserl* gar nicht an, denn die Idealität der Wahrheit fordert gar keine reale Existenz in Urteilen. Allein die *ideale* Existenz der Lösung des n-Körper-Problems genügt, um sagen zu können: „Die Evidenz ist hier psychologisch unmöglich und doch ist sie *ideal* zu reden ganz gewiss ein mögliches psychisches Erlebnis.“[1]) Die Wahrheit selbst besteht unabhängig davon, ob Urteile wirklich gefällt werden.

Dagegen erhebt sich nun die Frage, ob nicht wirklich existierende Urteile, wie die als ideale Möglichkeit angenommene Lösung des n-Körper-Problems, überhaupt wahr oder falsch sein können. Man kann sagen, dass Logik nur da möglich ist, wo Urteile sind, und dass Urteile, die überhaupt nicht gefällt worden sind, weder wahr noch falsch sein können. Ich kann mit Evidenz — und zwar mit realer Evidenz — einsehen, dass in dem konkreten Fall, wo ich die Bewegung von n gravitierenden Körpern bestimmen könnte, oder wo ich mit trillionenstelligen Zahlen rechnen könnte, ich zur mit realer Evidenz auftretenden Einsicht bestimmter Wahrheiten, die sich dann in realen Urteilen ausdrücken liessen, gelangen könnte. In diesem Fall aber stützt sich meine Erkenntnis doch auf *Tatsachen*, nämlich auf die mit realer Evidenz eingesehene Tatsache, dass das Rechnen

---

1) l. c. S. 185.

mit trillionenstelligen Zahlen sich ebenso auf die Gesetze des dekadischen Systems gründet, wie das Rechnen mit ein-, zwei-, drei- u. s. w. stelligen Zahlen. Ebenso sehe ich mit realer Evidenz ein, dass die Bewegungen der n-Körper den Newton'schen Gesetzen entsprechend verlaufen. Aber nur bei diesen Einsichten, die sich eben selbst schon in wirklichen Urteilen bekunden, kann von Wahrheit die Rede sein. Sie stützen sich auf Tatsachen und sind eigentlich nichts weiter, als die evidente Einsicht in die Eigenschaften des dekadischen Systems und der Newton'schen Gesetze.

Dieser Einwand ist jedoch nur teilweise stichhaltig. Er gründet sich auf die Voraussetzung, dass Logik nur da möglich sei, wo Urteile sind; und folgert daraus: da das n-Körper-Problem keine wirkliche Auflösung hat, kann auch nicht davon die Rede sein, dass die, wenn auch ideal mögliche Auflösung wahr sei. Sofern es sich um Sätze handelt, von denen auch nicht die Möglichkeit idealer Existenz mit realer Evidenz eingesehen werden kann, besteht dieser Einwand gewiss zu Recht. Sofern es sich aber um Sätze handelt, wo zwar diese Möglichkeit mit realer Evidenz eingesehen wird, aber zugleich die Unmöglichkeit, mit der uns gegebenen Intelligenz eine solche Auflösung zu verwirklichen, kann allerdings von Wahrheiten gesprochen werden, die von wirklich gefällten Urteilen unabhängig bestehen. Denn ihre Unabhängigkeit ist nicht absolut, sondern durch die Beschränktheit der menschlichen Intelligenz bedingt. Damit lässt es sich wohl vereinen, dass es zwar Wahrheiten gibt, die, da sie nicht in aktuellen Urteilen gefasst werden können, nicht mit realer Evidenz einzusehen sind, aber doch indirekt als mögliche Wahrheiten mit darauf bezüglicher Evidenz erfasst werden können. Daraus ergibt sich aber, dass nicht die möglichen Wahrheiten, sondern die Möglichkeit solcher Wahrheiten erfasst werden kann. Und da diese Möglichkeit selbst von Tatsachen abgeleitet ist — die Möglichkeit der Lö-

sung des n-Körper-Problems von den Newton'schen Gesetzen und diese wiederum von bestimmten physikalischen Tatsachen — kann gesagt werden, dass auch jene ideale Auflösung des n-Körper-Problems, obwohl sie in keinem wirklichen Urteil ausgesprochen ist, wahr ist; diese, wie Husserl sagt, ideale Wahrheit ist jedoch nur eine, wenn auch evidente, Möglichkeit auf Grund wirklicher Urteile, die mit realer Evidenz gefällt wurden. Mit dieser Modifikation mag auch die Idealität der Wahrheit zugestanden werden. Ob allerdings dann noch von Idealität der Wahrheit im strengen Sinn gesprochen werden kann, erscheint zweifelhaft. Jedenfalls liegt diese Modifikation nicht im Sinne Husserls, der radikal genug ist, um zu behaupten: „. . . gibt es für gewisse Wahrheitsklassen keine Wesen, die ihrer Erkenntnis fähig sind — dann bleiben diese idealen Möglichkeiten ohne erfüllende Wirklichkeit. . . . Aber jede Wahrheit bleibt was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht „irgendwo im Leeren", sondern ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen. Sie gehört zum Bereich des absolut Geltenden, in dem wir zunächst all das einordnen, von dessen Geltung wir Einsicht haben oder zum mindesten begründete Vermutung, und zu dem wir weiterhin auch den für unser Vorstellen vagen Kreis des indirekt und unbestimmt als geltend Vermuteten rechnen, also dessen, was gilt, während wir es nicht erkannt haben, und vielleicht niemals erkennen werden."[1]) — Dass mit der Möglichkeit, auch unbestimmt als geltend Vermutetes unter die idealen Wahrheiten einrechnen zu können, einer Art logischen Agnostizismus vorgearbeitet wird, der mit einigen Aenderungen leise an den schon eingangs erwähnten theologischen Standpunkt Ritschls und Auguste Sabatiers gemahnt, erhellt daraus, dass dann einer Annahme idealer Wahrheiten, die von keinem Menschen, vielleicht

1) l. c. S. 129/30.

überhaupt von keinem intelligenten Wesen je geahnt werden und so ein mystisches Dasein jenseits aller Erkenntnis führen, nichts im Wege steht. Dass gegen ein solches Reich idealer Wahrheiten ähnliche Bedenken erwachen, wie gegen Platons Reich der Ideen, und auch wie gegen den religiösen Agnostizismus, ist sehr wahrscheinlich. Ein strikter Gegenbeweis gegen die Annahme von Wahrheiten, die unsere Erkenntnis übersteigen, erscheint aber, wenn er auch möglich sein sollte, überflüssig, da es an einem Beweis dieses unzeitlichen Reiches idealer Wahrheiten mangelt.

Auch hier erscheint ein Ausweg nur dadurch möglich zu sein, dass man das Reich der idealen Wahrheiten als eine Fiktion im Sinn Vaihingers ansieht.

Psychologie und Logik.

Man kann es sowohl als eine Folge, als auch als eine Voraussetzung der Idealität der Wahrheit ansehen, dass die logischen Gesetze mit psychologischen Tatsächlichkeiten nichts zu tun haben. Als Folge, insofern man die Idealität der Wahrheit voraussetzt; denn aus eben dieser Idealität müsste sich ergeben, dass alle auf Wahrheit bezüglichen Gesetze in gleicher idealer Unabhängigkeit von realen Erkenntnisfähigkeiten bestehen, wie die Wahrheiten oder „die“ Wahrheit selbst, die erhaben über alles Hier und Jetzt, über alles Konkrete und Individuelle, ja sogar erhaben über alle menschlichen und übermenschlichen Erkenntnisfähigkeiten ist. Als eine Voraussetzung, insofern die Idealität der Wahrheit, wenn überhaupt, so aus der tatsächlichen Unabhängigkeit der logischen Gesetze von allem Psychologischen abzuleiten ist. Jedenfalls bedingen sich die Idealität der Wahrheit und die Unabhängigkeit der logischen Gesetze von den Gesetzen für Psychisches gegenseitig. Eine Theorie der Idealität der Wahrheit musste also notwendig auch eine Theorie

der absoluten Logik sein. Im Mittelpunkt der Husserlschen Untersuchungen steht daher die Widerlegung des sog. Psychologismus zu Gunsten einer reinen, absoluten Logik.

Wichtig für Husserls Standpunkt ist darum die Behauptung: „Hätten die logischen Gesetze ihre Erkenntnisquelle in psychologischen Tatsächlichkeiten, wären sie z. B., wie die Gegenseite gewöhnlich lehrt, normative Wendungen psychologischer Tatsachen, so müssten sie selbst einen psychologischen Gehalt besitzen, und zwar in doppeltem Sinn: sie müssten Gesetze für Psychisches sein und zugleich die Existenz von Psychischem voraussetzen, bezw. einschliessen. Dies ist nachweislich falsch. Kein logisches Gesetz impliziert einen „matter of fact", auch nicht die Existenz von Vorstellungen oder Urteilen oder sonstigen Erkenntnisphänomenen. Kein logisches Gesetz ist — nach seinem echten Sinn — ein Gesetz für Tatsächlichkeiten des psychischen Lebens, also weder für Vorstellungen (d. i. Erlebnisse des Vorstellens) noch für Urteile (d. i. Erlebnisse des Urteilens) noch für sonstige psychische Erlebnisse."[1]) — Und im Anschluss daran: „Man übersieht, dass die natürlich verstandenen Gesetze weder der Begründung noch dem Inhalt nach Psychologisches (also Tatsächlichkeiten des Seelenlebens) voraussetzen und jedenfalls nicht mehr als die Gesetze der reinen Mathematik."[2])

Das kritische Moment in dieser Behauptung ist, dass kein logisches Gesetz ein Gesetz für Urteile, d. i. psychische Erlebnisse des Urteilens sei. Um diese Behauptung gruppiert sich im wesentlichen Husserls Argumentation für die Unabhängigkeit der Logik von allen psychischen Akten, einschliesslich der Urteile. Das Wort „Urteil" werde gewöhnlich von den Psychologisten nicht prägnant genommen und ihre Fehlschlüsse beruhten

1) l. c. S. 69.
2) l. c. S. 70.

hauptsächlich darauf, dass sie nicht zwischen dem psychischen Akt des Urteils und dem, was mit diesem Akt gemeint ist, unterschieden. Aus der von den Psychologisten gemachten Aequivokation in dem Wort „Urteil" leiteten sich alle Verwechslungen von den pschologischen Partien der logischen Kunstlehre mit den idealen Bedeutungseinheiten her. Diese letzteren allein seien die Unterlagen für die rein logischen Gesetze[1]). (Schon hieraus ersieht man, dass für Husserl die Idealität der Wahrheit als Voraussetzung seine Argumentation leitet.) In der Logik werden „nicht individuelle Phänomene, sondern Formen intentionaler Einheiten . . . analysiert, nicht Erlebnisse des Schliessens, sondern Schlüsse"[2]). — Und da Husserl die reine Logik und Arithmetik der Psychologie gegenüberstellt, seien hier noch zwei Stellen angeführt, die seinen Standpunkt charakterisieren: „Im Umfang des logischen Begriffes Urteil steht nicht gleichberechtigt das Urteil „2 . 2 = 4", das ich soeben erlebe, und das Urteil „2 . 2 = 4", das gestern und sonst wann und in sonstwelchen Personen Erlebnis war."[3]) Und: „Wer aussagt: Von zwei kontradiktorischen Urteilen ist eins wahr und eins falsch, meint, wenn er sich nicht missversteht . . ., nicht ein Gesetz für Urteilsakte, sondern ein Gesetz für Urteilsinhalte auszusagen, mit anderen Worten, für die idealen Bedeutungen, die wir kurzweg Sätze zu nennen pflegen. Also lautete der bessere Ausdruck: Von zwei kontradiktorischen Sätzen ist einer wahr und einer falsch"[4]).

Zur Kritik dieses Standpunktes ist zu sagen, dass der logische Satz als Abstraktion vom Urteil wohl berechtigt ist, dass er aber das Urteil voraussetze und darin eine gewisse Abhängigkeit vom Urteil bezeuge. Wenn

1) l. c. S. 175.
2) l. c. S. 175.
3) l. c S. 176.
4) Ibidem.

ich die zeitlose Wahrheit „2 . 2 = 4“ meine, so gelange ich zu dieser „idealen Bedeutung“ dadurch, dass ich von den im aktuellen Erlebnis „2 . 2 = 4“ enthaltenen individuellen und zeitlichen Momenten abstrahiere. Ich abstrahiere aber damit nicht von allem Psychischen, sondern nur von allem Individuellen und Zeitlichen. Abstrahierte man von allem Psychischen überhaupt, so hiesse das: der Satz „2 . 2 = 4“ ist unabhängig von allem Gedachtwerden in einem „unzeitlichen Reich der Ideen“; er ist unabhängig von allem Tatsächlichen des Bewusstseins und gehört zum „Bereich des absolut Geltenden . . . zu dem wir auch den für unser Vorstellen vagen Kreis des indirekt und unbestimmt als geltend Vermuteten rechnen“ [1]). Es erweist sich also — was schon angedeutet wurde —, dass die radikale Trennung der rein logischen Sätze von den Urteilsakten die Idealität der Wahrheit, die jenseits aller Erkenntnismöglichkeiten liegt oder wenigstens liegen kann, schon voraussetzt. Demnach könnte es vielleicht auch Wesen mit gesteigerter Intelligenz geben, für die der Satz „2 . 2 = 5“ ein Urteil im idealen Sinne und wahr ist. Als Satz, im Sinn von idealer Aussage-Bedeutung, könnte „2 . 2 = 5“ nicht falsch genannt werden, wenn er auch, nach Husserls Terminologie, nicht richtig genannt werden dürfte; denn „richtig ist ein Urteil . . . dessen Inhalt ein wahrer Satz ist“ [2]). Das könnte aber so gewendet werden, dass Sätze wahr sein können, die als Inhalte von Urteilen falsch sind. Denn das Urteil „2 . 2 = 5“ ist ja falsch; es müsste also falsche Urteile mit wahren Sätzen als Inhalt geben können. Diese Wendung zeigt deutlich, dass der logische Satz im Urteil enthalten sein muss und erst durch Abstraktion aus diesem hervorgehen kann. Sobald man den logischen Satz völlig von dem psychischen Erlebnis abtrennt, eröffnen sich Unklarheiten und Widersprüche.

1) l. c. S. 130.

2) l. c. S. 176 Anm.

Husserls Argumentation für die Unabhängigkeit der logischen Sätze vom Psychischen kehrt immer wieder auf die Voraussetzung zurück, dass die logischen Sätze zeitlos gültig, die psychologischen Gesetze aber durchaus inexakt seien. Die logischen „Prinzipien", die den eigentlichen Kern der Logik ausmachen, sind von absoluter Exaktheit, wogegen, so behauptet Husserl, die psychologischen Gesetze niemals apriorischen Charakter tragen, selbst wenn sie als exakte Naturgesetze angesprochen werden können. Denn „kein Naturgesetz ist a priori, d. h. einsichtig erkennbar. Der einzige Weg, ein solches Gesetz zu begründen und zu rechtfertigen, ist die Induktion aus einzelnen Tatsachen der Erfahrung. Die Induktion begründet aber nicht die Geltung des Gesetzes, sondern nur die mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit und nicht das Gesetz"[1]. — Dagegen wird aber der Psychologist einzuwenden haben, dass eben aus der absoluten Gültigkeit der logischen Prinzipien folge, dass die psychologischen Gesetze durchaus nicht der Exaktheit entbehrten und dass es nur an dem vorläufigen Mangel des vollkommenen Nachweises absolut exakter psychologischer Gesetze liege, um zu beweisen, dass auch die logischen Sätze auf psychischen Gesetzmässigkeiten gründen. Was aber den Einwand betreffe, dass die Induktion, durch die wir zu exakten Naturgesetzen gelangen, nur die Wahrscheinlichkeit der Geltung dieser Gesetze begründe; so sei darauf zu erwidern, dass es nicht unbedingt den Naturgesetzen zukomme, dass sie nur wahrscheinlich gültig seien. Allerdings sei ein Unterschied zwischen den psychischen Gesetzen, von denen auch die logischen Gesetze abhängen, und den Gesetzen über die „äussere" Natur. Während wir den letzteren nur Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben vermöchten, seien die ersteren apodiktisch. Dieser Unterschied erkläre sich aber hinreichend aus der richtig verstandenen

1) l. c. S. 62.

Scheidung von Vorstellung und Vorstellungsgegenstand: Bei konkreten Vorstellungen habe diese Scheidung einen guten Sinn, Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung seien da getrennt. Bei den logischen Sätzen aber sei der Gegenstand der Vorstellung nur in und vermöge der Vorstellung. (Natürlich sei ein extramentales Sein der logischen Sätze undenkbar.) Und es sei die Aufgabe der Erkenntnistheorie, aus dieser Eigenart der logischen Sätze, die unzweifelhaft eine vollkommenere Erfahrung vom Gegenstand der Vorstellung bedinge, zu erklären, warum wir den exakten Gesetzen über die „äussere" Natur Wahrscheinlichkeit, den exakten Naturgesetzen des Denkens aber Apodiktizität zusprechen.

Es muss aber zugestanden werden, dass all diese psychologistischen Argumente reichlich voraussetzungsvoll und zum mindesten noch nicht reif genug sind, um die Husserl'sche Theorie wirkungsvoll zu bekämpfen. Bei beiden Parteien, den Anhängern des Psychologismus, wie den Anhängern der absoluten Logik, wird es letzten Endes auf eine petitio principii ankommen. Wenn die einen zur Fundierung ihrer Theorie der Voraussetzung bedürfen, dass die logischen Sätze sich tatsächlich auf psychische Tatsachen gründen, bedürfen die anderen der Voraussetzung, dass die Wahrheit tatsächlich unabhängig sei von einem erkennenden Subjekt. Es soll darum, wie schon teilweise im vorhergehenden Kapitel, untersucht werden, inwiefern die Wahrheit an sich überhaupt sein, und, wie Husserl behauptet, das Korrelat des Seins an sich bilden, und inwiefern diese im unzeitlichen Reich der Ideen seiende Wahrheit von uns Zeitlichen überhaupt erfasst werden kann.

Evidenz und Wahrheit.

Schon im vorletzten Kapitel wurde mehrfach angedeutet, inwiefern Husserl zur Annahme der Wahrheit an sich, jener dem „unzeitlichen Reich der Ideen",

dem „Bereich des absolut Geltenden" zugehörigen Wahrheit kommt, und es wurde darauf hingewiesen, dass diese zur Voraussetzung erhobene Annahme dazu führt, das Logische vom Psychischen radikal zu trennen, die Unabhängigkeit der Wahrheit vom erkennenden Subjekt zu behaupten. Es wurde auch darauf hingewiesen, dass die Scheidung zwischen Reinlogischem und Psychischem, zwischen Sätzen und Urteilen nur durch die Abstraktion vom Urteil auf den Satz möglich und keine radikale sei, und dass die Husserl'sche Theorie die Möglichkeit offen lasse, dass es falsche Urteile mit wahren Sätzen als Inhalt gebe. — Es bleibt nun noch eine wichtige Frage zur Erörterung von Husserls Standpunkt übrig, die Frage nämlich, wie es überhaupt bei der vorausgesetzten radikalen Scheidung von Logischem und Psychischem möglich ist, dass die Wahrheit an sich, wenn wirklich sie „eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reich der Ideen" ist, vom erkennenden Subjekt unzweideutig erfasst wird.

Darauf wird, wie schon früher zitiert, von Husserl geantwortet: „Die Wahrheit „erfassen" wir nicht als einen empirischen Inhalt, der im Fluss psychischer Erlebnisse auftaucht und wieder verschwindet; sie ist nicht Phänomen unter Phänomenen, sondern sie ist Erlebnis in jenem total geänderten Sinn, in dem ein Allgemeines, eine Idee, ein Erlebnis ist"[1]). Ferner: die Wahrheit ist eine Idee und „wir erleben sie in einem Akte auf Anschauung gegründeter Ideation . . . und gewinnen auch von ihrer identischen Einheit gegenüber einer verstreuten Mannigfaltigkeit von konkreten Einzelfällen . . . in der Vergleichung Evidenz"[2]). Es erscheint aber allerdings fraglich, ob damit für die Objektivität der Erkenntnis etwas gewonnen ist; denn nicht nur durch die auf „Anschauung" gegründete „Ideation", sondern auch durch die in der „Vergleichung" gewonnene „Evidenz" sind

1) l. c. S. 128.
2) l. c. S. 128.

mehrfach subjektive Momente in die Wahrheitserkenntnis verwoben. Was die Evidenz betrifft, so versucht es allerdings Husserl, um psychologistischen Deutungen vorzubeugen, wiederum mit einer Unterscheidung, die analog ist der Unterscheidung zwischen logischen Sätzen und Urteilsakten. Er versucht nämlich der realen Evidenz, gegen die er selbst gelegentlich den Vorwurf richtet: man möchte fragen „worauf sich die Autorität dieses besonderen Gefühles gründe . . . .“[1]), — eine ideale Evidenz gegenüberzustellen. Husserl führt diese ideale Evidenz wie folgt ein: „Es gibt dekadische Zahlen mit Trillionen-Stellen und es gibt auf sie bezügliche Wahrheiten. Aber niemand kann solche Zahlen wirklich vorstellen und die auf sie bezüglichen Additionen, Multiplikationen u. s. w. wirklich ausführen. Die Evidenz ist hier psychologisch unmöglich, und doch ist sie, ideal zu sprechen, ganz gewiss ein mögliches psychisches Erlebnis“[2]). Schon hier muss eingewendet werden, dass dieses mögliche psychische Erlebnis nicht im idealen Sinn möglich, sondern nur fiktiv möglich ist: insofern wir nämlich von möglichen psychischen Erlebnissen die auf trillionenstellige Zahlen bezügliche Wahrheiten betreffen, nur reden können, wenn wir Wesen mit dementsprechend gesteigerten Fähigkeiten fingieren. Wir sprechen hier also von möglichen psychischen Erlebnissen, als ob es Wesen, in denen solche Erlebnisse überhaupt möglich wären, wirklich gäbe — geben aber doch zugleich zu, dass das nicht der Fall ist. Würden wir von idealen Evidenz-Möglichkeiten sprechen, so hiesse das zu mindest: die Evidenz ist ein mögliches psychisches Erlebnis, ganz unabhängig davon, ob Intelligenzen denkbar sind, die mit trillionenstelligen Zahlen zu operieren und aus solchen Operationen resultierende Wahrheiten mit Evidenz einzusehen vermögen. Dieser Unterschied zwischen idealer

---

1) l. c. S. 189.

2) l. c. S. 185.

und fiktiver Evidenz-Möglichkeit ist wichtig, denn während bei der idealen Evidenz-Möglichkeit tatsächlich jede Abhängigkeit auch von einem fiktiven Subjekt ausgeschlossen werden müsste; kann bei der fiktiven Evidenz-Möglichkeit zu mindest nicht die Unabhängigkeit von einem, wenn auch nur fiktiven Subjekt behauptet werden.

Eine positive Bestimmung dessen, was er unter idealer Evidenz-Möglichkeit versteht, scheint Husserl auch an der folgenden Stelle nicht geglückt zu sein; er sagt: „Evidenz ist kein accessorisches Gefühl, das sich zufällig oder naturgesetzlich an gewisse Urteile anschliesst. Es ist überhaupt nicht ein psychischer Charakter von einer Art, die sich an jedes beliebige Urteil einer gewissen Klasse einfach anheften liesse. . . . Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das „Erlebnis“ der Wahrheit. Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem anderen Sinn, als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Akt erlebt sein kann. Mit anderen Worten: Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist.“ [1]) — Hier spitzt sich das Problem auf die fundamentale Frage zu: wie kann überhaupt ein Ideales in einem realen Akt erlebt werden? Ist eine solche Tranplantation der idealen Wahrheit in ein aktuelles Erlebnis überhaupt möglich?

Schon Leibniz fand auf diese Frage die Antwort: „Où seroient ces idées, si aucun esprit n'existoit et que deviendroit alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Céla nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités eternelles ...“[1]) Auch Uphues gelangt in seiner Auseinandersetzung mit der Husserl'schen Theorie zu einem ähnlichen Ergeb-

1) l. c. S. 190.

2) Nouveaux Essais Liv. IV, chap. XI, ed. Erdmann, S. 379.

nis. Er schliesst aus der Gegenüberstellung der beiden Sätze: „Eine Beziehung zum Erkennen ist von der Wahrheit ihrem Begriff nach unabhängig“ und: der Wahrheit „Gültigkeit ist nicht abhängig, von dem Vorhandensein eines Falles, in dem sie angewendet werden kann“, darauf, dass die Wahrheiten insofern sie ans Erkennen, doch nicht aber ans aktuelle Erkennen gebunden sind, in einem „überzeitlichen Bewusstsein, das mit seiner Erkenntnis das System aller Wahrheiten umfasst“ [1]) erkannt werden können. „Wie können wir die Wahrheit erkennen,“ frägt er, „die doch einerseits von uns unabhängig ist und andererseits, um erkannt zu werden mit uns aufs innigste verbunden sein muss? Wir antworten: Nur durch Teilnahme an dem überzeitlichen Bewusstsein, an seiner Erkenntnis aller Wahrheit, nur durch innige Verbindung desselben mit uns, die man wohl als Erleuchtung bezeichnen kann“ [2]). Dass diese Folgerung schlüssig aus der Husserl'schen Theorie hervorgehe, wurde schon eingangs betont; denn es ist in der Tat keine andere Erkenntnis der überzeitlichen, und was sublimer ist: übermenschlichen Wahrheit zu denken, als durch ein überzeitliches Bewusstsein, dessen wir in den geheiligten Augenblicken der Erleuchtung teilhaftig werden. Ob ein solcher logischer Mystizismus erfolgreich gegenüber einer rationalistischen Kritik verteidigt werden kann, diese Frage zu beantworten, liegt nicht im Problemkreis der vorliegenden Arbeit. Hier soll nur erwähnt werden, dass er sich tatsächlich aus Husserls Unabhängigkeits-Theorie ergibt, während er den übrigen Ansichten dieses Logikers durchaus nicht entspricht. — Es wäre dem Himmel und Hölle setzenden Dualismus der religiösen Mystik entsprechend, wenn man gleich den wahren Sätzen auch falsche Sätze im unzeitlichen Reich der Idee existieren liesse. Die ersteren sind von den letz-

---

1) Goswin Uphues: Zur Krisis der Logik (1903) S. 85.
2) l. c S. 86.

teren nur durch die Evidenz verschieden, und diese Evidenz ist, auch wenn sie „Erleuchtung“ ist, doch immer ein Erlebnis; und wenn wir von Erlebnissen sprechen, so können wir Menschen nur jene Vorgänge und Zustände meinen, die sich in einer menschlichen oder menschenähnlichen Psyche vollziehen. So denken wir auch bei der Evidenz, die auf trillionenstellige Zahlen bezügliche Wahrheiten betrifft, doch nicht an eine andere Psyche, als die menschliche, sondern an eine entsprechend gesteigerte, aber menschliche Intelligenz, die mit trillionenstelligen Zahlen zu operieren im Stande ist. Radikal losgelöst von der menschlichen Psyche ist kein Erlebnis, auch keine Evidenz, zu denken, weil uns eben nichts anderes gegeben ist und nichts anderes denkbar ist, als der menschliche Verstand. Mit anderen Erkenntnissen aber, als denen, die wir Menschen haben können, hat es auch die Logik nicht zu tun. Wenn wir den Boden dieser Erkenntnisse verlassen, so steht jeder der menschlichen Vernunft als Widerspruch erscheinenden Behauptung nichts im Wege, und die ideale Existenz der falschen Sätze muss mit gleichem Recht behauptet werden können, wie die ideale Existenz der wahren Sätze.

Um diesen Konsequenzen vorzubeugen, versucht Husserl die Evidenztheorie, auf die seine Lehre unzweifelhaft hinausführt, dadurch zu modifizieren, dass er die Zusammenstimmung zwischen Meinung und Gemeintem behauptet. „Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhältnis ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit.“ [1]) — Um aber die Möglichkeit der Uebereinstimmung zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt überhaupt annehmen zu können, muss vorausgesetzt wer-

1) l. c. S. 190.

den, dass der Sinn der Aussage und der Sachverhalt auf den sie sich bezieht, dass das evident Geurteilte und der Urteilsakt gewissermassen auf einen gemeinsamen Koëffizienten gebracht werden können. Mit anderen Worten: es muss der Nachweis gelingen, dass das anschaulich Vorgestellte und für seiend Genommene im Urteil nicht nur ein Gemeintes, sondern, als was es gemeint ist, auch im Akte gegenwärtig ist[1]). Denn wenn, wie Husserl behauptet, die Idealität der Wahrheit ihre Objektivität ausmacht, so ruht das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen Sinn der Aussage und Sachverhalt tatsächlich auf der Voraussetzung, dass es möglich sei, diese beiden (Sinn der Aussage und Sachverhalt) im Urteil zur Deckung zu bringen. — Husserl versucht nun, die Möglichkeit solcher Zusammenstimmung durch eine Analogie zu erweisen; er sagt: „Wahrheit verhält sich zur Evidenz analog, wie sich das Sein eines Individuellen zu seiner adäquaten Wahrnehmung verhält. Wieder verhält sich das Urteil zum evidenten Urteil analog, wie sich die anschauliche Setzung (als Wahrnehmung, Erinnerung und dergl.) zur adäquaten Wahrnehmung verhält. Das anschaulich Vorgestellte und für seiend Genommene ist nicht bloss ein Gemeintes, sondern, als was es gemeint ist, im Akte gegenwärtig. So ist das evident Geurteilte nicht bloss geurteilt (in urteilender, aussagender, behauptender Weise gemeint), sondern im Urteilserlebnis selbst gegenwärtig — gegenwärtig in dem Sinne, wie ein Sachverhalt in dieser oder jener Bedeutungsfassung und je nach seiner Art, als einzelner oder allgemeiner, empirischer oder idealer und dergl. „gegenwärtig“ sein kann.“[2]) — Was aber zunächst die Analogie zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis der Wahrheit betrifft, so muss gesagt werden, dass, wenn auch diese Analogie richtig wäre, sie doch nur den Rang eines richtigen

---

1) l. c. S. 190.

2) l. c. S. 190.

Vergleiches beanspruchen könnte, aus dem jedoch keineswegs geschlossen werden müsste, dass das evident Geurteilte nicht bloss geurteilt, sondern im Urteilsakt selbst gegenwärtig ist. Dazu kommt aber noch, dass die Analogie selbst daran scheitert, dass von einem evidenten Urteil im analogen Sinn, wie von adäquater Wahrnehmung nicht die Rede sein kann. Denn während Wahrnehmung nur durch Vermittlung der Sinne entsteht, fehlt beim Erfassen der Wahrheit die der Funktion der Sinne analoge Funktion. Heisst adäquate Wahrnehmung richtige Wahrnehmung im gleichen Sinn wie von der Richtigkeit eines Urteils gesprochen werden kann, so kann wieder nur in fiktivem Sinn von adäquater Wahrnehmung die Rede sein: nämlich als ob es möglich wäre, die realen Gegenstände der Wahrnehmung adäquat zu erfassen, denn faktisch ist an eine adäquate Wahrnehmung natürlich nicht zu denken. Aber auch dann, wenn die fiktive Möglichkeit adäquater Wahrnehmung zugestanden wird, kann die Analogie nicht aufrecht erhalten werden, denn während wir in der Wahrnehmung, auch wenn sie adäquat wäre, nie die Dinge selbst haben können, haben wir in der Erkenntnis die Wahrheit selbst.

Aus der Unzulänglichkeit dieser Analogie erweist sich auch die Unzulänglichkeit der daraus gefolgerten Uebereinstimmungstheorie. Denn was die Analogie schliesslich beweisen sollte: dass die ideale Wahrheit gleicher Weise zu erfassen sei, wie die realen Gegenstände der Wahrnehmung wahrgenommen werden können, ist die Voraussetzung dafür, dass der erlebte Sinn der Aussage und der erlebte Sachverhalt in der Evidenz zur Deckung kommen können. Und da absolute, unabhängige, ideale Wahrheit entweder, wie Uphues folgert, nur in einem mysteriösen Akt der Erleuchtung erfasst werden kann; oder, wenn die Möglichkeit dieser Erleuchtung verneint wird, nur annähernd erfasst werden kann, weil nach der ganzen Organisation des mensch-

lichen Denkens und Wahrnehmens ebenso faktisch unmöglich wie die adäquate Wahrnehmung auch die evidente Erkenntnis der Wahrheit ist —, so folgt aus Husserls Analogie und seiner Lehre von der Idealität der Wahrheit, dass es eine wirkliche Erkenntnis der Wahrheit garnicht gibt, sondern nur eine approximative. Es ist also, nach Husserl Terminologie nur von Evidenz im laxen Sinn zu sprechen, von der Husserl später einmal sagt: „Im laxen Sinn sprechen wir von Evidenz, wo immer eine setzende Intention (zumal eine Behauptung) ihre Bestätigung durch eine korrespondierende und voll angepasste Wahrnehmung, sei es auch eine passende Synthesis zusammenhängender Einzelwahrnehmungen findet. Von Graden und Stufen der Evidenz zu sprechen gibt dann einen guten Sinn“[1]. Von der Evidenz im erkenntniskritisch prägnanten Sinn aber sagt Husserl an der gleichen Stelle, dass sie in der „adäquaten Wahrnehmung, der vollen Selbsterscheinung des Gegenstandes — soweit er in der erfüllenden Intention gemeint war“ bestehe. „Der Gegenstand ist nicht bloss gemeint, sondern so wie er gemeint ist und in Eins gesetzt mit dem Meinen, im strengsten Sinn gegeben; im übrigen ist es gleichgültig, ob es sich um einen individuellen oder allgemeinen Gegenstand, um einen Gegenstand im engeren Sinn oder um einen Sachverhalt handelt . . .“[2]. Die hier gegebene Bestimmung der Evidenz entspricht vollständig den oben zitierten Stellen aus dem ersten Band, und die hier gemachte Unterscheidung zwischen Evidenz im laxen und strengen Sinn, scheint auch unsere Interpretation zu bestätigen, nach der im Anschluss an die Husserl'sche Theorie von einer approximativen Erkenntnis gesprochen werden kann. Nur scheint uns unter Husserls Voraussetzung, dass die Idealität der Wahrheit ihre Objektivität

1) Bd. II, S. 593.

2) Bd. II, S. 594.

ausmache, von Evidenz im Sinne letzter Vollkommenheit, d. h. als „Erlebnis“ der „vollen Uebereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem“[1]) nicht mehr die Rede sein zu können, da, kurz gesagt, auf keine Weise einzusehen ist, welches die Fenster sind, durch welche die Wahrheit aus ihrem unzeitlichen, idealen Reich unverändert in unsere Seele zu wandern vermag (Leibniz), und andererseits die adäquate Wahrnehmung ebenso problematisch ist, wie die Wahrnehmung des Dinges an sich. Daraus geht hervor, dass, wenn Evidenz wirklich das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist, Evidenz im strengen Sinn unmöglich ist. D. h. weiterhin, dass die Wahrheit von uns Menschen immer nur annähernd, nie mit voller Gewissheit zu erfassen ist: — eine besondere Art des Relativismus, die sich dadurch von dem in der Einleitung gekennzeichneten Relativismus unterscheidet, dass zwar die Existenz der Wahrheit nicht geleugnet, aber durch die Kluft, die die Unabhängigkeits-Theorie zwischen Wahrheit und Urteil legt, die urteilsmässig ausgesprochene Wahrheit relativisiert wird. —

Unsere Ausführungen stützen sich im wesentlichen darauf, dass durch die radikale Trennung des Reinlogischen vom Psychischen die Wahrheit in eine Sphäre gerückt werde, aus der sie nur durch einen unbegreiflichen Akt der Erleuchtung unverändert in den menschlichen Intellekt gelangen könne. Wir haben die Möglichkeit dieses Falles ausser Diskussion gelassen, da durch eine solche Voraussetzung die erkenntniskritische Untersuchung des Wahrheitsbegriffes den Boden der Gewissheit mit dem schwanken Grund des Mystizismus vertauschen würde. Wie aber, wenn nun doch, sei es in einem Akt der Erleuchtung oder durch irgend einen

---

1) Bd. II. S. 594.

anderen Vorgang, die überzeitliche, ideale Wahrheit unverändert in den menschlichen Verstand eingehen könnte? Wenn es auf irgend eine Weise gelänge, die rein logischen Sätze, diese idealen Gebilde jenseits alles Individuellen und Psychischen, in völlig gleichwertige Urteilserlebnisse umzuwandeln? Welch anderes Kriterium gäbe es da noch, als eben diese blitzartige Erleuchtung, durch die einem die Wahrheit kund wird? Offenbar würde aber eine solche Theorie, die behauptet, dass wir die Wahrheit in einem Akt der Erleuchtung erfassen, durch nichts von der Evidenztheorie zu unterscheiden sein. Denn auch hier käme es auf das „echte" Gefühl der Erleuchtung an, das, um das Beispiel der Fluxionsrechnungen zu wählen, für einen Newton zwingend, für einen Berkley zweifelhaft sein konnte. Jedenfalls aber würde eine solche Theorie soviel Anforderungen an die Voraussetzungswilligkeit ihrer Anhänger stellen, dass zwischen Logik und Theologie kaum noch ein Unterschied wäre.

Um die Husserl'sche Theorie nochmals in grossen Zügen zu wiederholen, sei aus den vorhergehenden Ausführungen folgendes hervorgehoben:

Husserls Argumentation ruht auf der Voraussetzung, dass die Objektivität der Wahrheit auf ihrer überempirischen Idealität beruhe, und dass die Wahrheit unabhängig von allem Individuellen, Psychischen und Zeitlichen einem „unzeitlichen Reich der Ideen" angehöre. „Die Idealität der Wahrheit macht ihre Objektivität aus." Aus dieser Idealität der Wahrheit folgert Husserl die für seine Theorie wichtige Unterscheidung zwischen rein logischen Sätzen und Urteilsakten und polemisiert auf Grund der Unterscheidung zwischen Logischem und Psychischem gegen den Psychologismus, der es nicht vermöchte, die Wahrheit vom menschlichen Subjekt zu emanzipieren und ihren absoluten Charakter zu behaupten.

Wir erleben die Wahrheit „wie jede andere Idee in einem Akte auf Anschauung gegründeter Ideation“, sagt Husserl, und, nachdem er der Scheidung zwischen Sätzen und Urteilen entsprechend zwischen idealer und realer Evidenz unterschieden hat, kommt er zu dem Schluss: „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist“ [1]). Die damit ausgesprochene Evidenztheorie bringt er in Einklang mit einer Art Uebereinstimmungstheorie, indem er sagt: „das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit“ [2]). —

Demgegenüber haben wir darauf hingewiesen, dass die positive Bestimmung der Idealität der Wahrheit Husserl nicht völlig gelingt, und dass es sich bei der Idealität der Wahrheit wohl um eine Fiktion handle, die als unentbehrliche, aber auch unbeweisbare Voraussetzung der Husserl'schen Unabhängigkeitstheorie anzusehen sei. Eben das Wesen der Fiktion aber schliesse aus, dass das Sein der idealen Wahrheit wirklich behauptet werde. Husserls Theorie aber, die sich auf das wirkliche Sein der Idealität der Wahrheit stützt, haben wir dadurch zu bestreiten versucht, dass wir darauf hinwiesen, dass ein unveränderliches Hinüberwandern der extramentalen Wahrheiten in unseren Intellekt nur durch ein Wunder geschehen könne. Auch haben wir nachzuweisen versucht, dass die Evidenz- und Uebereinstimmungstheorie, auf die Husserls Theorie hinausläuft, nur durch die Annahme eines, wie Uphues sagt, überzeitlichen Bewusstseins mit der Idealität der Wahrheit zu vereinbaren sei. Da ein solcher logischer

1) l. c. S. 190.

2) Ibidem.

Mystizismus aber nicht im Sinn der Husserl'schen Theorie liege, könne unter den gegebenen Voraussetzungen nur von Evidenz im laxen Sinn die Rede sein.

Überleitung.

In der Rickert'schen Werttheorie sowohl, wie in der Husserl'schen Theorie von der Idealität der Wahrheit kam es darauf an, das erkennende Subjekt zu Gunsten der Objektivität der Wahrheit zu eliminieren. In streng betontem Gegensatz zu allen relativistischen Tendenzen versuchen beide Autoren, das Urteil gewissermassen zu idealisieren: Rickert, indem er das Vorstellungsmässige im Urteilsakt in die eindeutige Frage zurückdrängt und nur das mit der Bejahung oder Verneinung gegebene rein Urteilsmässige in die Untersuchung zieht; Husserl, indem er der Realität der Urteilsakte die Idealität der „Sätze" gegenüberstellt. Während Rickert von den weiten Horizonten des Subjektes, des denkenden und erkennenden Individuums, aus seine Kreise immer enger zieht, bis er im Sollen den Punkt gefunden zu haben glaubt, von dem aus er die ganze Welt des Zweifels aus den Angeln zu heben vermag — während Rickert also die Objektivität der Wahrheit aus dem Subjektiven herauszuholen und zu beweisen strebt; ignoriert Husserl das erkennende Subjekt vollständig und setzt die absolute Unabhängigkeit und Objektivität der Wahrheit als Leitstern seiner Philosophie voraus, während er die ganze Wucht seiner Argumentation gegen den Psychologismus wendet, der seiner Ansicht nach bisher das richtige Verständnis der Logik unmöglich gemacht hat. Beide Autoren streben danach, der Wahrheit absolute, widerspruchslose Gültigkeit zu sichern und gehen dabei im wesentlichen von den logischen Sätzen aus, deren objektive Wahrheit vorausgesetzt wird.

Wir wollen nun im nachfolgenden eine Theorie darzustellen versuchen, die in vollem Kontrast zu den bisher geschilderten Theorien steht und, ähnlich dem Pragmatismus oder Humanismus, das Urteil als Durchgangsstadium zum Handeln betrachtet. Diese Theorie, die Vaihinger in seiner „Philosophie des Als Ob“ entwickelt, scheint uns aber mehr als eine pragmatische Deutung des Wahrheitsbegriffes zu geben, insofern sie sich nicht nur auf Tatsachenwahrheiten beschränkt, sondern auch die logischen und mathematischen Prinzipien umfasst und letzten Endes die biologische Erkenntnistheorie überwindet. Wie sie dazu kommt, trotz der Widersprüche, die sie im theoretischen Denken aufzuzeigen vermag, dennoch von Wahrheit, wenigstens im praktischen Sinn, zu sprechen, sollen die folgenden Ausführungen zeigen.

Vaihingers Philosophie des Als-Ob.

Das Wesen der Fiktion.

Bei der grundlegenden Bedeutung, die den sprachlichen Untersuchungen neuerdings wieder — besonders von Mill[1]) und Husserl[2]) — zuerkannt wurde, mag es nicht ohne Interesse sein, dass auch Vaihinger bei seiner Theorie der Fiktionen von der sprachlichen Analyse der Partikelverknüpfung „als ob“ oder „wie wenn“ ausging[3]). Da gerade durch diese sprachliche Untersuchung das Wesen der Fiktion, soweit seine Erforschung von Bedeutung ist für die vorliegende Aufgabe, am klarsten hervortritt und auch der häufig übersehene Unterschied zwischen Fiktion und Hypothese erst im An-

1) Logik Bd. I.

2) Log. Unters. Bd. II.

3) Kant-Studien Bd. XVI, Heft I, S. 109.

schluss an diese sprachliche Analyse die richtige Beleuchtung erfährt, mag eine kurze Untersuchung über die Bedeutung der fraglichen Partikelverknüpfung zur vorläufigen Orientierung über Vaihingers Als-Ob-Lehre dienen.

Vaihinger demonstriert den Sinn der Als-Ob-Betrachtung u. a. an folgendem Beispiel aus Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“[1]: „Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Hinsicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde. Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle.“ An dieses Beispiel knüpft Vaihinger folgende Betrachtungen[2]: Der kürzeste Ausdruck dieses Kant'schen Gedankens ist: „Der Mensch muss handeln und in Bezug auf seine Handlungen beurteilt werden, als ob er frei wäre, wie wenn er frei wäre.“ — Durch das „als“ oder „wie“ wird eine Vergleichung, eine Gleichsetzung gemacht oder gefordert. „Der Mensch muss handeln, wie freie Wesen handeln.“ Dieser Vergleich wird aber eingeschränkt durch den zwischen dem „als“ und dem „ob“ liegenden Nachsatz, der aber nicht ausgesprochen, sondern nur durch die Partikelverknüpfung angedeutet wird. Dieser Nachsatz heisst: „Wenn der Mensch frei wäre, so würde diese oder jene Folge eintreten“ und er enthält die über den Vergleich dominierende Bedingung, die zwar besagt, dass aus der Freiheit des Menschen notwendig ein freies sittliches Handeln folgt; zugleich

1) Ed. Kirchmann S. 76.
2) Philos. d. Als-Ob. S. 584 ff

aber durch die konditionale Form, in die sie gekleidet ist, ausdrückt, dass die Freiheit des Menschen etwas für den Augenblick als wirklich Angenommenes, nicht aber etwas wirklich Seiendes ist. In der Partikelverknüpfung „als ob“ oder „wie wenn“ wird diese Bedingung in Verbindung gesetzt mit der oben hervorgehobenen Gleichsetzung: „Der Mensch muss handeln wie (oder: als) ein freier Mensch.“ Und es ergibt sich nun aus der Verschlingung des Konditionalsatzes mit der Gleichsetzung die Forderung: eine Sache mit den notwendigen Folgen eines unmöglichen oder unwirklichen Falles gleichzusetzen[1]). D. h. mit Anwendung auf das Beispiel aus Kants Metaphysik der Sitten: Der unmögliche Fall ist die Behauptung, die Menschen seien freie Wesen.

Die notwendige Folge aus dem unmöglichen Fall sind die Gesetze, die mit Notwendigkeit aus der Existenz freier Wesen folgen würden und nach denen die freien Wesen handeln würden.

Die Gleichsetzung geschieht, indem die Gesetze, nach denen die wirklich existierenden Menschen handeln sollen, forderungsweise gleichgesetzt werden mit den Gesetzen, welche aus der angenommenen Existenz freier Wesen notwendig folgen[2]).

Das Resultat dieser Analyse fasst Vaihinger in den Satz zusammen: „Der Partikelkomplex „als ob“ dient dazu, ein vorliegendes Etwas mit den Konsequenzen aus einem unwirklichen oder unmöglichen Falle gleichzusetzen“[3]). Das ist zugleich aber auch der Sinn der Fiktion, die in ihrem sprachlichen Ausdruck an jene Partikelverknüpfung gebunden ist, oder zum mindest sich nach dieser Partikelverknüpfung auflösen lässt. „Der Sinn der wis-

1) l. c. S. 585.
2) l. c. S. 586.
3) l. c. S. 591.

senschaftlichen Fiktion (ist)", sagt Vaihinger Seite 255, „dass in ihr eine Annahme gemacht ist, deren vollständige Unwahrheit oder Unmöglichkeit eingesehen wird, die aber nichtsdestoweniger um gewisser praktischer Interessen oder theoretischer Zwecke willen gemacht wird." Auf das Beispiel von Kant angewendet, heisst das also, dass mit der Freiheit des Menschen eine bewusst falsche Annahme gemacht wird, die aber von einem gewissen praktischen Interesse zur Beurteilung der menschlichen Handlungsweise ist.

Vaihinger verfolgt nun das Auftreten der Fiktion in fast allen Gebieten der Wissenschaft, doch sollen hier zur Verdeutlichung dessen, was unter dem Wort Fiktion begriffen wird, nur noch zwei Beispiele aus der umfangreichen Sammlung Vaihingers herausgegriffen werden. Adam Smith[1]) hat sich bei der Aufstellung seiner nationalökonomischen Theorie einer Fiktion bedient, indem er alle menschlichen Handlungen aus rein egoistischen Motiven entspringen lässt und dabei alle übrigen Faktoren, die das menschliche Handeln mitbestimmen, wie Staatsraison, altruistische Gefühle, religiöse und sittliche Vorstellungen, von der Betrachtung ausschliesst. Er hat die Mannigfaltigkeit psychologischer und sozialer Phänomene reduziert auf ein, wenn auch hervorragendes Motiv, und damit das Gesamtergebnis einer Menge gleichzeitig zusammenwirkender Ursachen gleichgesetzt jenem Ergebnis, das entstehen würde, wenn alle wirtschaftlichen Handlungen der Gesellschaft ausschliesslich vom Egoismus diktiert würden. Er hat die wirtschaftlichen Handlungen betrachtet, als ob sie dem Egoismus, als dem einzigen treibenden Motiv, entspringen würden. Mit dieser bewusst falschen, oder wenigstens einseitigen Annahme[2]) gelang es Smith,

1) l. c. S. 341 ff.

2) Dass auch A. Smith sich dessen bewusst war, geht aus der von Vaihinger zitierten Arbeit August Onckens „Adam Smith und Immanuel Kant", Leipzig 1877, S. 16, 78 hervor.

dem Wirtschaftsverkehr durch Fingierung eines möglichst einfachen Falles eine exakte Form zu geben. Der Fehler oder die Unterlassung, die er dabei beging, wird dadurch korrigiert, dass die einseitige Annahme mit Bewusstsein gemacht wird, also nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werden kann, und die bei der willkürlichen Abweichung von der Wirklichkeit vernachlässigten Elemente bei der Aufstellung des endgültigen Resultates berücksichtigt werden [1]).

Deutlicher noch als bei der Smith'schen Theorie, die bei Vaihinger das Schulbeispiel der Semifiktion ist, tritt das Wesen der Fiktion und die Möglichkeit der Korrektur des bei Aufstellung der Fiktion gemachten Fehlers bei den reinen Fiktionen der Mathematik hervor. Hier liegt der Fehler nicht nur an einer einseitigen, gewissermassen tendenziösen Betrachtungsweise, durch die eine Mannigfaltigkeit unter einem Gesichtspunkt schematisiert wird, sondern es wird ein vollkommener Widerspruch in die Rechnung eingeführt, ein wirklicher Fehler begangen, der erst durch einen entgegengesetzten Fehler wieder aus der Rechnung herausgebracht werden kann. Es wird z. B. bei der Definition des Kreises als einer Ellipse, von der die Distanz der Brennpunkte gleich Null ist, ein doppelter Selbstwiderspruch begangen, indem einmal der Kreis als Ellipse, das andere Mal die Distanz der Brennpunkte $= 0$ genommen wird. Man kann dagegen einwenden, dass weder der Kreis einer Ellipse, noch eine Distanz $= 0$ eine Distanz ist; beide Fehler greifen aber derart ineinander, dass sie sich gegenseitig wieder aufheben. Besonders klar aber erweist sich das Wesen der Fiktion beim Fermat'schen Satz „Es soll eine Linie a in zwei Teile x und $a - x$ geteilt werden, dass $x^2 (a - x)$ ein Grösstes sei". Diesen Satz, den Fermat durch die Gleichsetzung von $x = x + e$ löste, wobei $x + e$ eine

1) l. c. S. 194 ff.

blosse Fiktion ist, die dazu dient, um die Rechnung gewissermassen über den toten Punkt hinwegzubringen, interpretiert Vaihinger folgendermassen: „Die fingierte Grösse $x+e$ ist nicht gleich mit der Grösse **x**, wenn e real ist; sie ist aber gleich, wenn $e = 0$ ist. Die ganze Rechnungsweise beruht auf einer quaternio terminorum, indem e zuerst = real, dann = 0 genommen wird. Eine Gleichsetzung der beiden Grössen $x^2 (a-x)$ und $(x+e)^2 (a-x-e)$ ist gar nicht möglich; darum nennt sie Fermat eine adäqualitas, eine approximative Gleichheit, keine vollständige. Gleichwohl rechnet er, als ob die Gleichheit vollständig wäre. . . . Den zuerst begangenen Fehler nahm er im Verlauf wieder zurück, indem er die Hilfsgrösse e einfach herausfallen lässt.“[1])

Nach diesen Beispielen stellen die Fiktionen also Kunstgriffe des Denkens dar, die „auf eine mehr oder weniger paradoxe Weise dem gewöhnlichen Verfahren widersprechen . . . (und Schwierigkeiten, welche das bezügliche Material der betreffenden Tätigkeit in den Weg wirft, indirekt zu umgehen wissen“ [2]). Sie sind zweckvolle Um- oder Irrwege, die vermöge der bewussten Willkür, mit der sie betreten werden, eine nachträglich Korrektur des zuerst begangenen Fehlers durch einen zweiten, entgegengesetzten Fehler möglich machen und geradezu fordern, und die, obzwar und gerade weil sie im Widerspruch zur Wirklichkeit stehen, eine Berechnung des Wirklichen ermöglichen. Sie sind letzten Endes nicht von theoretischer, sondern von praktischer Bedeutung, sind nicht Endpunkte des Denkens, sondern Durchgangspunkte für das Handeln. Sie sind nicht verifizierbar, sondern justifizierbar, wobei die Justifikation sich erweist, wenn die Fiktion dem Denken wirkliche Dienste leistet. „Je nach der Art der Fiktion muss speziell bewiesen werden, dass diese Fiktion wirklich den abverlangten Dienst leiste, und warum sie ihn leiste

1) l. c. S. 201.

2) l. c. S. 17.

. . . schwierig ist dieser Nachweis eigentlich nur bei den erkenntnistheoretischen Fiktionen, sowie bei den mathemathischen; dagegen liegt der praktische Wert der meisten anderen Fiktionen auf der Hand."[1]) Justifiziert ist also eine Fiktion durch die zweckmässigen Dienste, die sie dem Menschen leistet.

Nun klärt sich auch der bisher oft übersehene radikale Unterschied zwischen Fiktion und Hypothese. Während die Fiktion das Wirkliche nicht selbst zum Ausdruck bringen, sondern nur zu seiner Berechnung dienen will, fordert die Hypothese Verifikation, d. h. ihr Zweck ist ein unmittelbarer und theoretischer. „Die Hypothese geht stets auf die Wirklichkeit: d. h. das in ihr enthaltene Vorstellungsgebilde macht den Anspruch oder hat die Hoffnung, sich mit einer einst zu gebenden Wahrnehmung zu decken: sie unterwirft sich der Probe auf die Wirklichkeit und verlangt schliesslich Verifikation, d. h. sie will als wahr, als wirklich, als realer Ausdruck eines Realen nachgewiesen werden"[2]). An dem Vergleich, den Vaihinger gibt, wird der Unterschied zwischen Fiktion und Hypothese besonders deutlich: Die Fiktion ist dem Balkengerüst, das nach vollendentem Bau wieder abgebrochen wird, vergleichbar; die Hypothese dagegen dem Balkengerüst, das im Bau selbst mit verwertet wird, als integrierender Teil des Baues[3]).

Nebenbei bemerkt sei noch, dass der eben gekennzeichnete Unterschied zwischen Fiktion und Hypothese nicht immer deutlich zu Tage tritt und dass besonders in den Erfahrungswissenschaften Fiktionen zu Hypothesen und Hypothesen zu Dogmen gewandelt werden (und umgekehrt), nach einem Gesetz der Ideenverschiebung, das erlaubt, dass ein oder das andere Stadium der Entwicklung übersprungen wird. Auf die grosse An-

---

1) l. c. S. 150/1.

2) l. c. S. 144.

3) l. c. S. 148 Anm

zahl von Beispielen, die Vaihinger dazu anführt, kann nur hingewiesen werden, da diese zur Geschichte der Fiktion gehörigen Einzelheiten für die Darstellung des Vaihinger'schen Wahrheitsbegriffes ohne Belang sind [1]).

Das fiktive Urteil.

Aus der obigen Untersuchung des Sinnes der Als-Ob-Betrachtung geht deutlich hervor, dass auch in der logischen Theorie der Fiktion eine selbständige Stellung eingeräumt werden muss. Nun die eigenartige Bedeutung der Fiktion gegenüber der Hypothese herausgearbeitet und ihr sprachlicher Ausdruck fixiert ist, ergibt sich die Grundform des fiktiven Urteils: A ist zu betrachten als ob (wie wenn) es B wäre.

Ueber den logischen Sinn dieses Urteils, das neben dem apodiktischen, assertorischen und problematischen als eine besondere Modalitätsform des Urteils steht, sagt Vaihinger: „Das Urteil wird vollzogen mit dem gleichzeitigen Protest gegen objektive Gültigkeit, aber mit ausdrücklicher Wahrung der subjektiven Bedeutung. Das Urteil wird mit dem Bewusstsein der Ungültigkeit vollzogen, aber es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass dieser Vollzug für das Subjekt, für die subjektive Betrachtungsweise zulässig, nützlich und zweckdienlich ist." [2]) Das fiktive Urteil stellt eine eigentümliche Kreuzung dar, es ist ebenso negativ, insofern es die objektive Gültigkeit der Gleichsetzung von B mit A leugnet, als positiv, insofern es diese Gleichsetzung forderungsweise bejaht. Es besagt, dass ein zugestandenermassen ungültiges Urteil als gültig betrachtet werden soll. Genau genommen wird übrigens nicht B mit A gleichgesetzt, sondern B stellt eine durch die Par-

1) Über das Gesetz der Ideenverschiebung, l. c. S. 219/30.
2) l. c. S. 593.

tikelverknüpfung „als ob“ als unwirklich oder unmöglich gekennzeichnete Voraussetzung und ihre notwendige Folge dar; und die Gleichsetzung geschieht nicht mit der Voraussetzung, sondern mit der daraus resultierenden Folge, die, wenn die Voraussetzung oder Bedingung gültig wäre, notwendig aus ihr fliessen müsste. Das fiktive Urteil ist also eine eigentümliche Verquickung objektiver Ungültigkeit und subjektiver Gültigkeit, dessen Wert einzig an dem praktischen Nutzen oder, wenn man so sagen darf, an dem Effekt gemessen werden darf, den es zeitigt. Vaihinger sagt darum auch: „Das fiktive Urteil spricht keine theoretische, keine absolute Wahrheit aus, sondern nur eine praktische, eine relative, d. h. eine, die nur in Realition zu dem Aussagenden und zu dem Zweck, den er verfolgt, richtig ist, also einen Inhalt, der überhaupt nur mit Vorsicht und Vorbehalt die Bezeichnung „wahr“ erhalten darf.“ [1])

Erkenntnistheoretische Konsequenzen der Als-Ob-Betrachtung.

Der Wert des fiktiven Urteils besteht also in seiner praktischen Bedeutung, in seiner Zweckmässigkeit und Nützlichkeit. Wenn Vaihinger nun, wie im folgenden dargestellt werden soll, seine Betrachtungsweise auf das gesamte Denken anwendet und in ihm ein Hilfsmittel, ein Instrument zur Berechnung und Beherrschung der Wirklichkeit, ein Mittel zur Orientierung im Leben und zur Ermöglichung des Handelns, nicht aber einen Prozess, dessen letztes Ziel die Erkenntnis ist, sieht; so stellt er sich zunächst auf einen psychologisch-biologischen Standpunkt und es muss daran festgehalten werden, dass die erkenntnistheoretischen Folgerungen, die Vaihinger vorderhand zieht, immerhin auf Voraus-

1) l. c. S. 603.

setzungen ruhen, die nicht ohne weiteres selbst wieder in Fiktionen aufgelöst werden können, ohne die Fiktionstheorie scheinbar jeder Grundlage zu berauben. Wenn Vaihinger also auf Grund seiner Als-Ob-Betrachtung z. B. zu der Behauptung gelangt: „Wir leugnen, dass die von uns vorgestellte Welt Erkenntniswert besitze; wir leugnen, dass die Differentiale u. s. w. Erkenntniswert besitze; dagegen behaupten wir, dass sie praktischen Wert besitze und betrachten sie daher als ein zweckmässiges Produkt der logischen Funktion, als einen Kunstgriff derselben; sowie man solche Kunstgebilde konsequent durchdenkt, kommt man auf Widersprüche — das sicherste Symptom von Fiktionen"[1]) — oder wenn Vaihinger sagt: „die logischen Prozesse sind ein Teil des kosmischen Geschehens und haben zunächst bloss den Zweck, das Leben der Organismen zu erhalten und zu bereichern; sie sollen als Instrumente dienen, um den organischen Wesen ihr Dasein zu vervollkommnen; sie dienen als Vermittlungsglieder zwischen den Wesen. Die Vorstellungswelt ist ein geeignetes Gebilde, um diese Zwecke zu erfüllen, aber sie darum ein Abbild zu nennen, ist ein voreiliger und unpassender Vergleich"[2]) — wenn Vaihinger solche und ähnliche Behauptungen erhebt, so soll nicht verkannt werden, dass er sich damit auf den Boden der biologischen Erkenntnistheorie stellt und vielfache Voraussetzungen macht. So wird vor allem damit, dass in der Vorstellungswelt ein zweckmässiges Produkt der logischen Funktion von praktischem Wert erblickt wird, nicht nur eine Welt vorausgesetzt, in der organische Wesen wachsen und sich entwickeln, sondern vor allem wird mit der Annahme derart organisierter Wesen, dass sie aus Empfindungen zweckmässige Vorstellungen, die einen praktischen Wert haben, bilden: das

1) l. c. S. 94.
2) l. c. S. 22.

reale Walten des Zweckprinzips im realen Universum und die reale Existenz zweckbewusster Iche vorausgesetzt. — Inwiefern diese Grundlagen dennoch, wie Vaihinger es teilweise selbst getan hat, in Fiktionen aufgelöst werden können, und zu welcher besonderen, allem Dogmatismus strikt entgegengesetzten Position eine solche Betrachtungsweise führt, soll erst im nächsten Kapitel darzustellen versucht werden. Die Geltung dieser Voraussetzungen muss vorderhand unbestritten bleiben, da es erst von einem späteren Standpunkt aus sich als möglich erweisen wird, sie unbeschadet der daraus fliessenden Folgen ins Reich der Fiktionen einzuordnen, ohne einem uferlosen Relativismus die Schleusen zu öffnen. Vorderhand mögen sie die, wenn auch bewusst-falschen, Voraussetzungen zu den eigentümlichen erkenntnistheoretischen Untersuchungen Vaihingers bilden.

Gegeben sind uns nach Vaihinger einzig die Empfindungen in ihren Koexistenz- und Successionsverhältnissen. „Faktisch haben wir . . . nur Empfindungen . . . diese sind einzig und allein das schliesslich Gegebene: nur gewisse Empfindungssuccessionen sind uns gegeben“ [1]). Zwischen der Welt der Empfindungen und der des Handelns liegt die ganze Vorstellungswelt, die das Denken aufbaut. Diese Vorstellungswelt kommt zu Stande, indem sich aus dem Empfindungschaos durch die psychische Attraktion der Elemente die Anschauung bildet, deren Formen schon die Verhältnisse des Ganzen und seiner Teile, des Dinges und seiner Eigenschaften sind. Mit Hilfe der logischen Formen verarbeitet die Psyche das Empfindungsmaterial und die Empfindungen gehen innerhalb unserer Psyche rein subjektive Prozesse ein, denen in der Wirklichkeit nichts entsprechen kann. — Rein psychogenetisch entwickelt Vaihinger die Begriffe „Ding“ und „Eigenschaft“ und schildert die Entstehung

1) l. c. S. 96.

des Substanzbegriffes, indem er sagt, dass das eine Glied des Verhältnisses „Ding und Eigenschaft" aus dem Gegebenen ins Nichtgegebene hinausgeschoben wird, ins Imaginäre[1]). Es ist z. B. der Empfindungskomplex des „Weissen" und „Süssen" gegeben; durch die kategoriale Betrachtung dieses Empfindungskomplexes weicht das Denken von dem wirklich Gegebenen ab. Die Empfindungsverknüpfung, dass der Zucker mit der Süssempfindung verbunden ist, ist zunächst zufällig. Die Psyche trennt aber diesen einheitlichen Empfindungskomplex in einem willkürlichen Akt der Setzung in das (weisse Ding) Zucker und in seine Eigenschaft „süss". Die Empfindung „weiss" löst sich aber durch Anwendung der kategorialen Ding-Eigenschaft-Betrachtung auch in anderen Fällen als Eigenschaft los. Und da nun „weiss" und „süss" Eigenschaften sind und keine andere Wahrnehmung gegeben ist, als der Empfindungskomplex „süssweiss", hilft sich das Denken und dessen Dienerin die Sprache, indem es der Gesamtwahrnehmung den Namen „Zucker" gibt und somit zu den wirklich wahrgenommenen Empfindungen einen besonderen Träger hinzudenkt, dem es als Eigenschaften die einzelnen Empfindungen anzuhängen vermag. „Der Inhalt der Eigenschaften wird durch die Sinne geliefert, das Ding, als der Träger der Eigenschaften, ist jetzt ganz hinzugedacht; dass jene an den Sinn gelieferten Inhalte „Eigenschaften" sind, das ist eine Bestimmung, welche jenen Inhalten erst durch das Bewusstsein gegeben wird"[2]). Diese Betrachtungsweise ist aber eine ganz willkürliche; durch sie wird die Wirklichkeit gefälscht, der einheitlich gegebene Empfindungskomplex im Denken geradezu verdoppelt. „Der Ansatz von Dingen mit Eigenschaften ist also eine Veränderung, welche den Tatbestand verfälschte"[3]). Durch

1) l. c. S. 300.
2) l. c. S. 300.
3) l. c. S. 301.

die Isolierung von Ding und Eigenschaft begeht das Denken einen willkürlichen Fehler, aber es macht diesen Fehler wieder gut, indem es in dem Urteil „Der Zucker ist süss“ wieder zusammennimmt, was es vorher fälschlich getrennt hat. Aber die im Urteil gelöste Spannung ist keine Erkenntnis, sondern nur ein subjektives Lustgefühl. Faktisch ist mit dem Urteil nichts für die Erkenntnis erreicht, sondern nur etwas für den praktischen Gebrauch. In erster Linie ist durch das kategoriale Denken die Mitteilung ermöglicht. „Eine Mitteilung war nur möglich, wenn das Mittel der Mitteilung, das Wort, zuerst einen ganzen solchen Empfindungskomplex ausdrückte, und dann ein neues Wort einen Teil desselben als Eigenschaft besonders hervorhebt, derart, dass diese Verdoppelung im Satze gleichsam zurückgenommen wird“ [1]). Ein zweiter Zweck ist die Ordnung in der Psyche und die dadurch vergrösserte Erinnerungsmöglichkeit. Ein dritter Zweck ist der Schein des Erklärens und Begreifens, denn faktisch wird durch die kategoriale Betrachtung nichts begriffen, sondern nur die Mitteilung ermöglicht, indem durch ursprünglich unwillkürlich, später willkürlich gesetzte Zeichen für bestimmte Empfindungen oder Erlebnisse die Kommunikation, d. h. die Anzeige dieser Empfindungen ermöglicht wird. — „. . . eigentliche Erkenntnis ist bekanntlich nur Einsicht in die notwendigen Aufeinanderfolgen und Gleichzeitigkeiten des Geschehens. Alles andere ist scheinbares Erkennen. Die Umsetzung des Empfindungsmaterials in die begriffliche Form erzeugt gar keine eigentliche Erkenntnis, sondern nur ein Lustgefühl, welches jenen Schein des Erkennens erregt und umgekehrt durch jenen Schein des Erkennens erzeugt wird“ [2]).

Wie mit dem Ding und seiner Eigenschaft, verhält

1) l. c. S. 305.
2) l. c. S. 308.

es sich mit dem Ganzen und seinen Teilen, der Ursache und ihrer Wirkung, dem Allgemeinen und seinem Besonderen. All diese Kategorien hatten ursprünglich nur einen praktischen Zweck: die subjektive Ordnung der Empfindungskomplexe nach diesen Kategorien. Erst später, sagt Vaihinger, wurde aus dem Mittel ein Selbstzweck gemacht und damit die Anforderung an das Denken überspannt. Daraus entstand der Skeptizismus, denn indem das Umsetzen der Empfindungen in Kategorien, das zur Ermöglichung des Handelns im weitesten Umfang genügt, immer weiter fortgesetzt wurde, entstand eine unendliche Flucht von Umsetzungen der Empfindung in immer andere Kategorien und dieser Kategorien selbst in immer höhere Denkformen. „. . . allein, sobald der natürliche Kreislauf des Denkens, von der Empfindung zu den Begriffen, von den Begriffen zurück zur Empfindung vollendet ist, kann das Denken absolut nichts weiter leisten“ [1]).

Die Kategorien sind analogische Fiktionen. Die analogischen Fiktionen sind nahe verwandt den Gleichnissen und Mythen. Sie sind Analogien zu subjektiven Verhältnissen, auf Grund deren die Wirklichkeit subjektiv geordnet und mit dem Schein der Begreiflichkeit versehen wird. Es ist eine sehr grosse Anzahl von Kategorien denkbar, denn die objektiv geschehenden Vorgänge können nach vielerlei Analogien erfasst werden. Genommen sind diese Analogien aus der inneren Erfahrung; so ist das Ding und seine Eigenschaft der abstrakte Ausdruck des primitivsten Eigentumsverhältnisses, so ist die Kausalkategorie der symbolische Ausdruck für ein unabänderliches Successionsverhältnis, „Ursache und Wirkung“ der abstrakte Ausdruck für „Wille und Handeln“ [2]). Es wird nur jedes unabänderliche

1) l. c. S. 310.
2) l. c. S. 317.

Successionsverhältnis betrachtet, als ob es analog Ursache und Wirkung verlaufe. Oder Ursache und Wirkung wird gesetzt, als ob es den Sinn jedes unabänderlichen Successionsverhältnisses ausdrücke. Damit ist aber nichts für die Erkenntnis geleistet. Faktisch ist uns nur die unabänderliche Zeitfolge gegeben. „Beobachtet sind einzig und allein die unabhängigen Successionen und Koexistenzen, welche wir als Kausalitäts- und Inhärenzverhältnis apperzipieren, ohne damit mehr zu tun, als die Sache in einer anderen Sprache zu wiederholen“ [1]). Sobald wir hinter diesen analogischen Fiktionen Erkenntnis suchen, geben wir uns einer gefährlichen Illusion hin, denn diese Illusion führt dazu, im Mittel einen Zweck zu erblicken, während doch ihr einziger berechtigter Zweck die Ermöglichung des Handelns einschliesslich der Mitteilung ist. — Die Anzahl der Kategorien ist nicht prädestiniert, wie Kant glaubte, sondern es ist eine unbestimmte Anzahl von Kategorien denkbar, ebenso, wie eine unbestimmte Anzahl von Analogien denkbar ist. Die Kategorien sind nur besonders prominente Analogien, nach denen die verschiedenen Successionen am passendsten gedacht werden, und heute sind nur noch zwei solche analogische Fiktionen in wirklich lebendiger Anwendung: Ding und Eigenschaft, und Ursache und Wirkung. Selbst die erstere sucht man auf die letztere zu reduzieren und auch die letztere ist nur als ein Hilfsmittel zu betrachten, um uns eine subjektive Klarheit zu verschaffen und eine gewisse Ordnung der Phänomene zu ermöglichen [2]).

Auch das Absolute ist für Vaihinger eine Fiktion. Bei der Begründung dieser Anschauung geht er wieder von der Voraussetzung aus, dass uns nur Empfindungen gegeben sind. Wir kennen nur Relatives, und wenn wir

1) l. c. S. 318.
2) l. c. S. 319.

ein Absolutes setzen, in dem wir gewissermassen den Schwerpunkt alles Relativen sehen, so tun wir das in einem willkürlichen Akt, der nur dadurch gerechtfertigt wird, dass sich diese Willkür als nützlich, als zweckmässig und zum Handeln (stets im weitesten Sinn) unentbehrlich erweist.

Ebenso wie das Absolute [1]), sind alle transzendenten Begriffe, wie der des Dinges an sich [2]), des Unendlichen [3]), des Atoms [4]), der Materie [5]), der Kraft [6]) fiktive Gebilde, die weder Spiegelbilder oder Zeichen eines Realen sind, noch irgendwelchen theoretischen Erkenntniswert besitzen. Sie sind nur Hilfsmittel, um die Wirklichkeit zu beherrschen und zu berechnen und das Handeln zu ermöglichen. Auch die Mathematik bedient sich, wie schon erwähnt, der Fiktionen als Hilfsmittel, mehr noch: die gesamte Mathematik ist nach Vaihinger ein System von Fiktionen. Auch das dekadische Zahlensystem ist ein auf Fiktionen beruhendes Hilfsmittel. Es ist ein Zahlensystem unter unendlich vielen Zahlensystemen, die denkbar sind. Die Zahlen selbst sind nur „Gebilde der mathematischen Abstraktion, welche eine einzige Seite der Wirklichkeit, . . . die Mehrheit und Vielheit zum Gegenstand der Untersuchung macht mit Vernachlässigung aller anderen" [7]). Nicht nur der Umstand, dass unendlich viele Zahlensysteme denkbar sind, sondern auch die Tatsache der Unendlichkeit der Zahl selbst sind Hinweise auf den fiktiven Ursprung der Zahl.

So sucht Vaihinger seine Als-Ob-Betrachtung über das gesamte menschliche Denken auszuspannen. Es kann

---

1) l. c. S. 114 ff.
2) l. c. S. 109 ff.
3) l. c. S. 87 ff.
4) l. c. S. 101 ff.
5) l. c. S. 91 ff.
6 l. c. S. 50.
7) l. c. S. 82.

hier dieser Betrachtungsweise nicht im einzelnen nachgegangen werden, doch geht schon aus der oben skizzierten Untersuchung der Kategorien hervor, dass Vaihingers Philosophie gewisse, schon im Anfang dieses Kapitels hervorgehobene Voraussetzungen macht, die nicht ohne weiteres wieder in Fiktionen aufgelöst werden können, ohne scheinbar die Philosophie des Als-Ob ihrer Grundlage zu berauben. Im Nachfolgenden soll nun darzustellen versucht werden, inwiefern dies dennoch möglich ist und zu welcher Position diese Betrachtungsweise führt.

Der Perspektivismus.

Es soll nochmals kurz der Standpunkt fixiert werden, von dem Vaihinger ausgeht. Gegeben sind uns nur die Empfindungen in ihren Koexistenz- und Successionsverhältnissen. (Genau genommen sind uns übrigens nicht einmal die Empfindungen und ihre Koexistenz- und Successionsverhältnisse gegeben, sondern diese sind selbst schon wieder Abstraktionen oder Fiktionen, die die logische Funktion — um den Terminus Vaihingers beizubehalten —, aus den als einheitliches Ganze gegebenen Empfindungskomplexen herausstellt.) Die Vorstellungswelt ist ein Hilfsgebilde, welches das Denken sich schafft, um sich in der Welt der Wirklichkeit orientieren zu können; sie ist ein Symbol der Wirklichkeit oder als Ganzes gesehen eine Fiktion, „mit deren Hilfe wir die Vorgänge der Welt in die Sprache unserer Seele übersetzen können“[1]). Sie ist kein Abbild der Wirklichkeit oder des kosmischen Geschehens, sondern nur ein Teil desselben, der uns als Instrument dient, um die Wirklichkeit *subjektiv* zu begreifen. Man kann die Vorstellungswelt *praktisch* an die Stelle der Wirklichkeit,

1) l. c. S. 89.

jener Welt, die wir die wirkliche Welt nennen, setzen, aber theoretisch muss man jene als ein sekundäres Produkt von dieser wohl unterscheiden. — Die Vorstellungswelt ist als ein fiktives Gebilde bis in ihre kleinsten Teile hinein von Widersprüchen durchsetzt. Im Handeln erleben wir aber, nicht die Richtigkeit oder Wahrheit, sondern die Brauchbarkeit unserer fiktiven Vorstellungsgebilde. Vaihinger sucht diesen merkwürdigen Umstand zu erklären, indem er als im Wesen der Fiktion liegend nachweist, dass der begangene Widerspruch im Verlauf der Denkrechnung wieder korrigiert wird durch einen entgegengesetzten Fehler. So wird beim Fermat'schen Satz dadurch, dass das zuerst willkürlich als real gesetzte e später gleich unendlich klein = 0, gesetzt wird, der durch unberechtigte Einführung einer wirklichen Grösse gemachte Fehler wieder rückgängig gemacht; so wird bei der Ding-Eigenschaft-Kategorie die Verdoppelung des einheitlich gegebenen Empfindungskomplexes wieder aufgehoben, indem Ding und Eigenschaft im fiktiven Urteil wieder als Ganzes zusammengefasst werden.

Es wurde schon eingangs erwähnt, dass sich Vaihinger mit dieser Betrachtungsweise auf den Boden der biologischen Erkenntnistheorie stellt, die selbst voraussetzt, dass es eine Welt gibt, in der organische Wesen wachsen und sich entwickeln; es wurde besonders auch hervorgehoben, dass die Vaihinger'sche Fiktionstheorie das reale Walten des Zweckprinzips im realen Universum und die reale Existenz zweckbewusster Iche voraussetzt. In all diesen Voraussetzungen kann man, wenn man ihnen Realität zuschreibt, eine Rückkehr zum Dogmatismus beanstanden, den Vaihinger doch letzten Endes überwinden will. Nun liegt es aber, wie aus einigen Andeutungen hervorzugehen scheint, offenbar nicht in der Absicht Vaihingers diesen Voraussetzungen Realität zuzuschreiben; vielmehr geht schon daraus, dass die ganze Vorstellungswelt, zu der Vaihinger

zweifellos auch die gemachten Voraussetzungen rechnet, als „ein ungeheures Gewebe von Fiktionen, voll logischer Widersprüche“[1]) betrachtet wird, hervor, dass zumindest einem grossen Teil der gemachten Voraussetzungen nur fiktive Bedeutung zukomme. Besonders die Hauptstütze des Vaihinger'schen Systems, das Zweckprinzip, wird als heuristische Fiktion seines dogmatischen Scheines beraubt. Dies geschieht besonders in mehreren Zitaten aus Kant, F. A. Lange und Nietzsche. So nennt Vaihinger die Zweckmässigkeit in Anlehnung an Kant, der sie in der „Kritik der Urteilskraft“ „einen in Ansehung der Natur ganz zufälligen Begriff von ihr“ nennt, eine heuristische Fiktion, die dazu dient, die Dinge so zu betrachten, als ob ihnen gewisse Zwecke zu Grunde lägen“[2]). So interpretiert Vaihinger folgenden Satz Kants: „Dieser transzendentale Begriff der Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, sondern . . . ein subjektives Prinzip . . . der Urteilskraft“[3]) ganz im Sinn seiner Als-Ob-Betrachtung: subjektives Prinzip = idealistisch = fiktiv[4]). So beruft sich Vaihinger besonders auch S. 674 auf Kant, der § 68 der „Kritik der Urteilskraft“ sagt, dass man in der Teleologie zwar von der Natur spreche, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, dass man der Natur, d. i. der Materie diese Absicht beilegt. Vaihinger bemerkt dazu: „Also — man „spricht“ nur so, es handelt sich um eine blosse façon de parler“[5]) — d. i. um eine Fiktion. Auch F. A. Lange wird von Vaihinger zur Bestätigung der Fiktizität der Zweckmässigkeit zitiert. Lange sagt über die Teleologie, die er als bloss methodische Fiktion erkannt hat: „Der

1) l. c. S. 90.
2) l. c. S. 668.
3) Kr. d. U. ed. Vorländer 1902, S. 21.
4) l. c. S. 669.
5) l. c. S. 675.

Mensch mag sich dieser Vorstellungen bedienen, wenn er nur von ihnen frei ist, und weiss, dass er es nicht mit äusseren Dingen, sondern mit unzutreffenden Vorstellungen von denselben zu tun hat"[1]) und später[2]) nennt er die Teleologie ein „heuristisches Prinzip". Von Nietzsche endlich zitiert Vaihinger das Apperçu: „Mittel und Zweck" seien nur perspektivische Formen[3]). „Solche „perspektivische Fälschungen" sind zum Leben der Menschen, ja aller Organismen notwendig"[4]). Was unter heuristischen Fiktionen, zu denen Vaihinger das Zweckprinzip rechnet, zu verstehen ist, wird S. 54 ff. erklärt. Demnach sind darunter solche Vorstellungsgebilde zu verstehen, die zwar noch nicht in sich selbst widerspruchsvoll sind, die aber doch nicht in der Wirklichkeit zu finden sind, und, wenn sie konsequent durchgedacht werden, zu Widersprüchen mit der Wirklichkeit führen. Der Wert dieser Fiktionen liegt darin, dass sie nicht nur Ordnung schaffen in den Phänomenen, sondern auch die richtige Lösung einer Frage vorbereiten.

Noch wichtiger aber als die Zurechnung des Zweckgedankens zu den Fiktionen, ist die fiktive Betrachtung des Subjektes und des Objektes. Schon der Umstand, dass Vaihinger das Ding an sich als Fiktion behandelte, mochte vermuten lassen, dass er auch den polaren Gegensatz des Dinges an sich, das Ich, als Fiktion zu entschleiern versuchen würde. Vaihinger scheut denn auch nicht vor dieser Konsequenz zurück und vergleicht Subjekt Y und Objekt X mit dem Koordinatensystem des Mathematikers. Er kehrt damit ausdrücklich auf den Hume'schen Standpunkt zurück, der neuerdings von Avenarius vertreten wird, nachdem nichts existiert als die Empfindung. „Das wahre letzte Sein

1) Geschichte des Materialismus II. Aufl. (1873/75) Bd. I, S. 373.
2) Geschichte des Materialismus, Bd. II S. 276.
3) Nietsches Werke gr. Ausg. Bd. XIV S. 22/27.
4) l. c. S. 784.

ist ein einheitlich zu denkender Fluss von Successionen und Koexistenzen. Durch die Ziehung der Hilfslinien X und Y, d. h. Objekt und Subjekt, suchen wir diesen Fluss zu erfassen und zu berechnen“ [1]). Genau genommen führt die willkürliche Subjekt-Objekt-Setzung zu Widersprüchen, sobald man das Subjekt oder das Objekt isoliert und die ganze Empfindungswelt auf eine dieser Koordinaten bezieht (z. B. die auch von Rickert hervorgehobenen Widersprüche des Solipsismus). Die Zerlegung der Empfindungswelt, bezw. die Beziehung der Empfindungswelt auf das Koordinaten-System des Subjektes und Objektes durch das diskursive Denken ist übrigens eine ähnliche Verdoppelung wie die durch die kategoriale Ding-Eigenschaft-Betrachtung begangene. Subjekt und Objekt ist ein fiktives Wertpaar. „Fiktive Wertpaare, in welche das Wirkliche künstlich zerlegt ist, haben nur zusammen Sinn und Wert; einzeln führen sie durch Isolation auf Sinnlosigkeit, Widersprüche und Scheinprobleme“ [2]). Die Scheidung der Welt in Subjekt und Objekt ist nach Vaihinger die Urfiktion, von der alle anderen schliesslich abhängen. Er wahrt diesen Standpunkt auch gegenüber Kant, der „die vorläufig und stillschweigend gemachte Voraussetzung, dass es Iche und Dinge an sich gebe, als Gerüste (hat) stehen lassen“, während er sie nachträglich hätte abbrechen müssen [3]). Kant hätte, nachdem er selbst das Ding an sich als Fiktion durchschaut hatte [4]), anerkennen sollen, dass diese Voraussetzung nur ein vorläufiger Rechnungsansatz sei, um sein Resultat zu erreichen: nämlich, dass es blosse Erfahrungs-Erkenntnis gebe. (Es wären dann die Empfindungen, wie bei Maimon, als einzig Reales übrig

1) l. c. S. 84.

2) l. c. S. 118.

3) l. c. S. 267.

4) Vergl. dazu auch Vaihingers Zitate aus Kants, Opus, Postumum, (ed. R. Reicke in der Altpreuss. Monatsschrift 1881 bis 1884. Bd. XIX—XXI) S. 723 d. Phil. d. Als-Ob.

geblieben [1]). Kant aber hat seinen Rechnungsansatz sowohl im Interesse des Freiheitsbegriffes, als auch im Interesse des apriorischen Rationalismus stehen gelassen. Wenn man den Kant'schen Rechenansatz, es gebe Iche und Dinge, die auf sie einwirken, durchführe, so komme man (insofern nur der Anstoss von aussen stamme, also jenseits des Ichs, jenseits der Erfahrung bleibe, wo wir die Kategorien nicht anwenden können — die Kategorien aber samt Substanz, Kausalität und Einheit, wie schon oben dargestellt, nur fiktiv sind) — wenn man also den Kant'schen Rechenansatz durchführe, so komme man dazu, dass das Ich und das Ding an sich einschliesslich der zwischen ihnen bestehenden Kausalität nur ein subjektiver Ansatz seien, der wieder wegzufallen habe. Als einzige Erfahrung bleibe dann die Empfindung. „Also Ich und Ding an sich sind Fiktionen; faktisch existiert nur das, was zwischen ihnen liegt, die Empfindungsmasse, an deren eines Ende wir das Subjekt, an deren anderes wir das Objekt setzen. Durch diese Einschiebung wird das Sein berechnungsfähig. Die Scheidung in Inneres und Aeusseres ist ein Hilfsmittel.“ [2])

Mit dieser äussersten Konsequenz scheint jedoch die Fiktionstheorie sich selbst unrettbar in Nebel aufzulösen. Denn mit der Aufdeckung der Urfiktion Subjekt-Objekt, mit der Aufdeckung der Fiktizität der ganzen durch die logische Funktion (auch eine Fiktion!) aufgebauten Vorstellungswelt scheint Vaihinger doch offenbar die Fiktizität seiner eigenen Fiktionstheorie zu enthüllen, scheint Vaihinger die Entstehung der Fiktion selbst auf ein fiktives Etwas zurückzuführen. Er hebt also mit den letzten Konsequenzen seiner Theorie scheinbar seine ersten Voraussetzungen auf.

Die Position, auf welche die radikal antidogmatische

---

1) l. c. S. 267.
2) l. c. S. 84.

Tendenz der Vaihinger'schen Philosophie hinausweist, soll hier kurz dargestellt werden: — Wie es an vielen Stellen, besonders in dem Anhang über Nietzsche zum Ausdruck kommt, führt die Philosophie des Als-Ob zum extremen Gegensatz jedes Dogmatismus, zum Perspektivismus. Demnach kann die ganze Vorstellungswelt als eine Summe von Perspektiven aufgefasst werden, deren jede ein in sich geschlossenes System sein mag, nicht aber zur Erklärung des Ganzen verwendet werden darf, wenn man nicht zum Dogmatismus zurückkehren will. Jede dieser Perspektiven besitzt nach innen, unter Setzung ihrer willkürlichen Voraussetzungen, systematische Konstanz, die aber keineswegs verabsolutiert oder fixiert werden darf, da sie, je nach dem gewählten Standpunkt sich verschiebt. Nach dem Perspektivismus darf weder die biologische Erkenntnistheorie, auf der bislang Vaihingers Fiktionstheorie basierte, noch das Ich als körperliche und seelische Einheit, noch das System der sog. aprioristischen Grundbegriffe dogmatisch oder absolut genommen werden. Es gibt überhaupt keinen einheitlichen und eindeutigen Mittelpunkt des Seins, weder im Ich noch im Nicht-Ich, weder im Psychischen noch im Physischen. Sondern alle Dinge und alle Begriffe sind nur in Bezug auf einander setzbar. Sie sind Fiktionen, deren Wert sich nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen, nicht im Absoluten, sondern im Relativen erfüllt. Ebenso wie es keinen absoluten Raum, keinen Körper Alpha u. s. w. gibt, d. h. nur als willkürliche, bewusst widerspruchsvolle oder falsche Annahmen, so gibt es auch, wie schon aus der Fiktizität des Absoluten erhellte, keinen absoluten Orientierungspunkt für das Sein. Orientierung ist von jedem willkürlich gewählten oder gesetzten Punkt aus über das Ganze möglich, doch führt jede Orientierung den Index der Relativität des Ausgangspunktes, läuft jede Orientierung nicht auf ein einheitliches Zentrum des Gesamtseins hinaus,

sondern eröffnet vielmehr Perspektiven, deren jede ein in sich geschlossenes System darstellt. Das substanzialistische Vorurteil, das stets nach einem eindeutigen, absoluten Zentrum des Seins, und damit nach Eindeutigkeit überhaupt suchen liess, wird im Perspektivismus überwunden und an Stelle der Eindeutigkeit des Absoluten die Vieldeutigkeit oder vielmehr die relative Eindeutigkeit des Perspektivischen gesetzt.

Es soll hier nicht weiter auf den Perspektivismus, dessen wissenschaftliche Begründung Vaihinger mit seiner Philosophie des Als-Ob gegeben hat, eingegangen werden, da dazu ein tieferes Eindringen in Nietzsches Lehre von „Willen zum Schein" und eine eingehende Interpretation der Kant'schen transzendentalen Dialektik im Sinne des von Vaihinger vertretenen Neukantianismus nötig wäre — eine Aufgabe, die zum Teil von Vaihinger selbst im Anhang über Kant und Nietzsche gelöst wurde.

Ehe wir dazu übergehen, den Wahrheitsbegriff, wie er auf Grund der perspektivistischen Weltanschauung gefasst werden kann, zu skizzieren, sei das Wesen des Perspektivismus noch in Nietzsches prägnante Worte zusammengefasst: „Parmenides hat gesagt, „man denkt das nicht, was nicht ist" — wir sind am anderen Ende und sagen: „was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein" [1]).

Der perspektivistische Wahrheitsbegriff.

Fast scheint es, dass nach der eben dargestellten philosophischen Anschauung von Wahrheit überhaupt nicht mehr die Rede sein kann und jenem extremen Relativismus vorgearbeitet wird, den wir in der Einleitung als erkenntnistheoretischen Nihilismus bezeichnet haben.

1) Werke Bd. XV, S. 321.

Es soll aber doch gleich hier schon hervorgehoben werden, dass, während der erkenntnistheoretische Nihilismus bei dem negativen Resultat stehen bleibt und mit der Fiktizität der Vorstellungswelt ihre Unwahrheit = Sinnlosigkeit und Unbrauchbarkeit behauptet, der Perspektivismus, der aus Vaihingers Philosophie des Als-Ob folgt, trotz oder gerade infolge der Fiktizität der Vorstellungswelt zu einem positiven Ergebnis gelangt, indem er gerade den Sinn im Widersinn, die Wahrheit im Irrtum hervorkehrt. Allerdings bricht der Perspektivismus vollständig mit der herkömmlichen absoluten und „einen“ Wahrheit, oder vielmehr er lässt die „absolute Wahrheit“ gelten, aber als Fiktion, als zweckmässiges, widerspruchsvolles Gebilde, das als Instrument, als Vorstadium zum Handeln, zur Tat zu betrachten ist.

Ehe wir aber zur genaueren Bestimmung des Wahrheitsbegriffes im Sinn des Perspektivismus übergehen, ist ein Vorbehalt zu machen: Nach der Vaihingerschen Fiktionstheorie sind nicht nur die transzendenten Begriffe, die Kategorien u. s. w. Fiktionen, sondern das ganze diskursive Denken hilft sich mittels Fiktionen fort, ja stützt sich auf diese und auch die Sprache ist als ein grossartiger Bau sich gegenseitig stützender Fiktionen zu betrachten. Gegeben sind nur die Empfindungen, und zwar sozusagen in ihrem Urzustand; denn sobald wir das Empfindungschaos betrachten, ordnen, benennen, objektivieren, arbeitet unsere Psyche schon mit Fiktionen, die samt und sonders von der Urfiktion Ding an sich = Objekt und Ding an sich = Subjekt[1]) abhängen. Die artikulierten Laute und die Schriftzeichen, die den flüchtigen Gedanken gewissermassen feste Form geben, und sogar die Gedankenwelt selbst sind unentbehrliche Fiktionen, freisteigende Vorstellungen oder Phantasien. Wollten wir ohne Fiktionen auskommen, so würde nichts als ein stumpfes, sinnloses Empfindungschaos übrig blei-

1) l. c. S. 114.

ben, so würde unser differenziertes menschliches Seelenleben zu einem brutalen Triebleben zusammensinken. Wenn wir also irgend ein Gedankengebäude, natürlich auch das der Fiktionstheorie, denken und darstellen wollen, so benützen wir Fiktionen. Und der Vorbehalt, der bei der Aufstellung des perspektivistischen Wahrheitsbegriffes gemacht werden muss, ist der: dass alle Begriffe und Worte, die dazu notwendig sind, fiktive Gebilde sind, die sich einzig und allein dadurch rechtfertigen, dass sie unentbehrlich sind.

Das Wesen der Wahrheit ist bei Vaihinger vielfach und nicht immer völlig, wenn auch stets grundzüglich, identisch definiert. Die Differenzen zwischen den verschiedenen Definitionen sind erklärlich, da die organische Entwicklung eines so umfangreichen Werkes die schrittweise Einschränkung der gemachten Voraussetzungen bedingt. Ganz aller Voraussetzungen, d. h. aller fiktiven Hilfen, kann, wie gesagt, die Darstellung des Wesens der Wahrheit überhaupt nicht entbunden werden. Wichtig ist die Feststellung, dass auf Grund der Als-Ob-Betrachtung Wahrheit und Irrtum keine starren, sich gegenseitig ausschliessende Gegensätze sind, sondern dass sie ineinander überfliessen. Die Wahrheit, wird geradezu behauptet, ist der zweckmässigste Grad des Irrtums, der Irrtum der unzweckmässigste Grad der Vorstellung, der Fiktion. „Irrtum und Wahrheit fallen unter den gemeinsamen Oberbegriff des Mittels zur Berechnung der Aussenwelt; das unzweckmässigste Mittel ist der Irrtum, das zweckmässige heisst man Wahrheit, das mit Notwendigkeit Gedachte ist noch nicht wirklich: denn jene Notwendigkeit ist nur ein Gebot der Zweckmässigkeit“[1]). Das ganze Denken ist ein regulierter Irrtum und Wahrheit ist der zweckmässigste Irrtum; „das Grundgesetz des Denkens ist die Methode der antagonistischen Operationen . . .

1) l. c. S. 193.

der Widerspruch, die Aufhebung des logischen Gleichgewichts ist das von Hegel geahnte Prinzip der menschlichen Denkbewegung und ohne Widerspruch kämen wir zu keinem Fortschritt“[1]. — Aber diese Position scheint doch eben die Wahrheit vorauszusetzen, denn wenn Wahrheit der zweckmässigste Irrtum ist und die Denkbewegung ohne Widerspruch zu keinem Fortschritt gelangen kann, so weist das doch alles schon als auf seine Voraussetzung auf die Wahrheit hin, ohne welcher von Zweckmässigkeit, Widerspruch und Fortschritt gar nicht die Rede sein kann. Es liegt nahe, an solchen und ähnlichen Stellen eine Schwenkung zurück zum Dogmatismus zu vollführen. Damit wäre jedoch nichts gegen den Perspektivismus bewiesen, denn offenbar handelt es sich, wie oben schon nachgewiesen, auch hier wieder um Fiktionen, die in sich abgeschlossene Perspektiven eröffnen, aber keineswegs verabsolutiert und fixiert werden dürfen. Sie weisen allerdings auf die Existenz der Wahrheit hin, aber nicht auf die reale oder ideale, sondern auf die fiktive Existenz der Wahrheit. Wie gesagt, muss die ganze Vorstellungswelt mit ihren Formen den Allgemeinbegriffen, den Kategorien u. s. w. als Fiktion gefasst werden. Wenn aber unser ganzes Denken nur ein Netz von Fiktionen ist — kann dann überhaupt noch von Wahrheit die Rede sein?

Es scheint nicht. Wenigstens nicht ohne Voraussetzungen, die sich dem logischen Denken als Zirkel enthüllen. Hier setzt Nietzsches Philosophie ein, in der, wie aus Vaihingers Darstellung hervorgeht, die letzten Konsequenzen der Philosophie des Als-Ob vorausgenommen sind. Auch Nietzsche erkennt die Vorstellungswelt als ein „Illusionsnetz“, auch ihm enthüllen sich die letzten Voraussetzungen dieser Philosophie als Wahnvorstellungen, aber er sagt: „Selbst die Erkenntnis über ihr Wesen vernichtet nicht ihre Wirksamkeit“[2].

1) l. c. S. 217.

2) Nachgel. Schriften Bd. IX, S. 101.

Der „Wille zum Schein", der künstlerische, schaffende, illusionsbildende, lügnerische, „mythische" Trieb, ist nicht nur die Grundlage des künstlerischen Schaffens, der Philosophie, der Wissenschaft, sondern auch die Grundlage unserer ganzen Vorstellungswelt. „Ach, nun müssen wir die Unwahrheit umarmen, und der Irrtum wird jetzt erst zur Lüge und die Lüge vor uns wird zur Lebensnotwendigkeit" [1]).

Die Lebensnotwendigkeit ist das letzte Glied der Erkenntnis, dies scheint der innerste Kern der Philosophie Nietzsches, des Perspektivismus und der Philosophie des Als-Ob zu sein. Die Lebensnotwendigkeit als letztes, unzerlegbares philosophisches Erlebnis.

Wichtig zur Kennzeichnung des fiktiven Standpunktes, auf welchem der perspektivistische Wahrheitsbegriff aufgebaut werden muss, scheint folgende Stelle aus Nietzsches Nachlass: „Damit es irgend einen Grad von Bewusstsein in der Welt geben könne, musste eine unwirkliche Welt des Irrtums entstehen: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes, an Individuen u. s. w. Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Fluss entstanden war, konnte auf dieser Grundlage etwas erkannt werden, ja zuletzt kann der Grundirrtum (der Glaube an Beharrendes) eingesehen werden, worauf alles beruht. . . . Doch kann dieser Irrtum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden... unsere Organe sind auf den Irrtum eingerichtet. . . . Irren ist die Bedingung des Lebens. . . . Wissen um das Irren hebt es nicht auf. Das ist nichts Bitteres! Wir müssen das Irren lieben und pflegen: es ist der Mutterschoss des Erkennens" [2]).

Das letzte Ziel des Denkens, des Erkennens ist also nicht die Wahrheit, denn die Wahrheit selbst ist nur

---

1) Werke Bd. XII, S. 48.
2) Bd. XII, S. 48.

eine Fiktion — das letzte Ziel der Erkenntnis und des Denkens ist das, was wir eben das philosophische Erlebnis genannt haben, jenes bislang noch nicht definierte Erlebnis, in dem wir zur Ahnung der Fiktizität der letzten Voraussetzungen unseres Denkens gelangen, und durch das wir in einer nicht gedachten, sondern erlebten Ueberwindung des toten Punktes unserer Erkenntnis zur bewussten Bejahung des Willens zum Schein gelangen. Der Wahrheitsbegriff löst sich nach dieser Theorie in einen Scheinbegriff auf, aber in einen gewollten Scheinbegriff. D. h. wir denken, als ob es eine absolute ideale Wahrheit gebe.

Zur Erhärtung des hier vertretenen perspektivistischen Wahrheitsbegriffes sei noch eine Stelle aus der „Fröhlichen Wissenschaft“ zitiert: „Es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ durch eine andere Frage zu ersetzen: „warum ist der Glaube an solche Urteile nötig?“ — nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urteile als wahr geglaubt werden müssen: weshalb sie natürlich noch falsche Urteile sein könnten! . . . Es sind lauter falsche Urteile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nötig als ein Vordergrundsglaube und Augenschein, der in die Perspektivenoptik des Lebens gehört“ [1]). Und: „Die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) sind uns die unentbehrlichsten, ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl, kann der Mensch nicht leben — Verzichtleisten auf falsche Urteile wäre ein Verzichtleisten auf Leben“ [2]).

Die Wahrheit erweitert sich also von dieser Position aus zur Perspektive, die nach einem bestimmten Aug-

1) Jenseits von Gut und Böse S. 21.
2) Ibidem S. 12.

punkt gerichtet ist, dessen Fiktizität zwar eingesehen, aber als notwendig, als unentbehrlich erkannt ist, da ohne diesen Schein das Leben unmöglich wäre. Der Zirkel, der letzten Endes dem Perspektivismus zu Grunde liegt, muss eingestanden werden. Doch liegt er selbst nur innerhalb des diskursiven Denkens, dessen Fiktizität nachgewiesen werden kann, wenn man mit dem bejahten Willen zum Schein die Als-Ob-Betrachtung auf dasselbe anwendet. Es bleibt als Letztes, nach Auflösung der *ganzen* Vorstellungswelt in Fiktionen: das philosophische Erlebnis, das, kurz gesagt, in dem letzten Bewusstsein der Notwendigkeit des schöpferischen Triebes besteht.

Schlussbemerkung.

Wir haben eingangs von dem Relativismus als einer Anschauungsweise, die den erkenntnistheoretischen Nihilismus nach sich zieht, gesprochen. Der Satz „Es gibt keine Wahrheit" schien uns nicht nur einen Widerspruch in sich selbst zu bergen, sondern wir gelangten sogar zu der Behauptung, dass er geradezu unaufstellbar, „unaussprechlich" sei. Diese Anschauung ist nunmehr zu modifizieren.

Der Satz „Es gibt keine Wahrheit" ist nach wie vor ein undenkbarer, unaussprechlicher Satz. Er ist es aber nicht in dem Sinne, dass er durch das logische Denken widerlegt werden könnte, da er zweifellos auch die Gültigkeit des logischen Denkens in Frage stellt — eine Ansicht, die auch von den Gegnern des absoluten Relativismus geteilt wird —, sondern er ist unausdenkbar im Sinne des Perspektivismus. Er ist nicht logisch zu widerlegen, insofern das ganze logische Denken als ein Netz von Fiktionen zu betrachten ist; aber er ist, wie wir sagten, unaufstellbar, insofern sich im philoso-

phischen Erlebnis der Wille zur Setzung von Vorstellungen bekundet, an die wir den fiktiven Massstab der Wahrheit anlegen. Der erkenntnistheoretische Nihilismus wird also letzten Endes nicht durch die Logik oder die Erkenntnistheorie, aber auch nicht durch die Psychologie oder Biologie, sondern einzig und allein durch das Erlebnis widerlegt.

An Stelle des Wahrheitsbegriffes tritt im Perspektivismus als eigentliches Zentralproblem das philosophische Erlebnis. Doch ist dieses Problem kein logisches, erkenntnistheoretisches, psychologisches oder biologisches — es ist vielleicht überhaupt kein wissenschaftliches Problem, sondern ein dichterisches, ein rein schöpferisches, intuitives Problem. Die einzige Methode, es zu lösen, scheint die Intuition zu sein. Jede andere Methode müsste bei diesem Problem an ihren notwendigen Voraussetzungen scheitern.

Das philosophische Erlebnis ist nicht nur die erste Bejahung der Philosophie, sondern auch der erste, nicht weiter zerlegbare Ursprung jeder wissenschaftlichen, künstlerischen und überhaupt Lebens-Betätigung. Es ist in Wahrheit das gemeinsame Band, das die Differentiale der Mathematik, die Atome der Naturwissenschaft, die Ideen der Philosophie und die Dogmen der Religion umschlingt. Es ist kein metaphysischer, sondern ein rein menschlicher Begriff; und nicht einmal ein Begriff, sondern eben — ein Erlebnis. Gerade deshalb aber ist es für das menschliche Denken die erste „Voraussetzung“ der Metaphysik.

In der Philosophie des Als-Ob tritt der Irrtum an Stelle der Wahrheit. Nietzsche hat dies vorausgeahnt und kurz vor der Katastrophe von 1889 gesagt: „. . . . ob nicht die Lüge etwas Göttliches ist: ob nicht der Wert aller Dinge darin beruht, dass sie falsch sind? ob man nicht an Gott glauben sollte, nicht weil er wahr, sondern weil er falsch? . . . ob nicht gerade das Lügen

und Falschmachen (Umfälschen) dass Sinn-Einlegen, ein Wert, ein Sinn, ein Zweck ist?“ (Nachlass Bd. XV, S. 34.) Im philosophischen Erlebnis wird diese Frage intuitiv bejaht. Doch nicht göttlich scheint uns demnach die Lüge, sondern menschlich. Und eben darum als höchster aller Werte.

Lebenslauf.

Ich, Adolf Lapp, bin geboren zu München am 19. Januar 1888 als Sohn des Kaufmanns Carl Lapp und seiner Ehefrau Emma, geb. Ritter. Ich bin bayrischer Staatsangehöriger und protestantischer Konfession. Nach dreijährigem Besuch des Maximilians-Gymnasiums in München kam ich an das dortige Realgymnasium, aus dem ich im Winter 1907 austrat. Im Herbst desselben Jahres bestand ich als Privatstudierender die Absolutorial-Prüfung am Realgymnasium in Augsburg. Vom Wintersemester 1907/08 an studierte ich an der Universität München als Hauptfach Philosophie und als Nebenfächer Literatur- und Kunstgeschichte, sowie Pädagogik. Den Winter 1910/11 verbrachte ich zu Studienzwecken in Paris. Das Examen rigorosum bestand ich am 7. Februar 1912 vor der hohen philosophischen Fakultät der Universität Erlangen.
